

قطاع الثقافة

السلفيون

من الظل إلى قلب المشهد

ممدوح الشيخ



السلفيون

من الظل إلى قلب المشهد

ممدوح الشيخ

دار



قطاع الثقافة

رئيس مجلس الإدارة

محمد بركات

المشرف العام

علاء عبد الهادى

تصميم الغلاف والإخراج الفنى

أسامة أحمد نجيب

إدارة التسويق تليفاكس: 25795896

email:thakafa.ad@gmail.com

وكلاؤنا بالخارج

دولة الإمارات العربية مكتبة أخبار اليوم ــ المركز التجارى المصرى بالشارقة

0097142660337 ــ 00971501499714

السعودية ودول الخليج سلسلة مكتبات العبيكان :

0096614160018 ــ 00966503279717

مكتبة جرير : 009664626000 ــ 00966502177702

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى الدكتور وسام عبد الوارث

تقديرٌ مستحقٌ...

ممدوح

مقدمة

قبل ثورة الخامس والعشرين من يناير بقليل، وبالتحديد في 10 ديسمبر 2010، سئلت في حوار مع موقع "السكينة" عن السلفية فقلت إن التيار تَعرض لظلم كبير، فلا تكاد توجد رؤية فكرية شاملة أي كونية إلا وفيها بالضرورة بُعد سلفي. والعلمانية نفسها فيها بعد سلفي، ذلك أن لحظة تأسيسها خلفها وكلاسيكياتها المؤسسة تنتمي إلى الماضي، وهي بالتالي ذات بعد سلفي. والتطرف يمكن أن يظهر في كل التيارات بلا استثناء ولا يستثنى من ذلك التيار التحديثي. بل إن الدراسات الحديثة تقدر ضحايا "التحديث المتطرف" في الغرب بحوالي 160 مليون قتيل من المدنيين. والسلفية الإسلامية كتيار على أرض الواقع لعب دوراً تاريخياً في تنقية الدين من الخرافات والبدع كما قدمت للثقافة الإسلامية بعض أضخم الجهود على الإطلاق في خدمة العلوم الشرعية وبخاصة علم الحديث.

لكن "صورة السلفية" للأسف صورة فيها الكثير من الظلم".[1]

وبعد تنحي الرئيس مبارك أصبح مصطلح "السلفية" أحد أكثر الألفاظ حضوراً في الخطاب العام (الإعلامي والتحليلي والسياسي) على السواء،

(1) العمل السري كارثة.. والسلفية مظلومة في عدد من بلدان العالم العربي – حوار مع ممدوح الشيخ – 10/ 12/ 2010. موقع «السكينة» –
http://www.assakina.com/mobile/center/meetings/5896.html

وأصبح المشهد السياسي الذي أعقب ثورة الخامس والعشرين من يناير أشبه بـ "حفل تعارف" يعيد كثير من المصريين فيه ترتيب ما يعرفون والتعرف على ما كانوا يجهلون!

وإذا كانت الظاهرة السلفية قد كشفت عن قدرة على التأثير لم تكن منظورة بهذا الحجم من قبل، فإن الأمر يتصل بانطلاق الظاهرة من عقالها، بالقدر نفسه الذي يرتبط بقدرة النظام السابق على تضخيم ظواهر وإخفاء أخرى وفقا لحسابات سياسية وأمنية معقدة ومتقلبة.

و"السلفية" تعبير يختصر الكثير من الاختلافات والتمايزات بين تيارات ثلاثة تشكل معا "الظاهرة السلفية":

السلفية العلمية.

السلفية الحركية.

السلفية الجهادية.[2]

ورغم الشيوع الكبير لهذا التقسيم، فإن الأمانة العلمية تقتضي أن نشير إلى أن ثمة من يتحفظ عليه بناء على اعتبارات لها وجاهتها، ولكونه موضوعا يحتاج دراسة مستقلة فإننا نكتفي في هذا السياق بإثبات أن الباحث أسامة شحادة يرى أن هذا التقسيم - ولعل الباحث الأردني محمد أبو رمان يحوز ملكية حقوقه الفكرية - "غير صحيح ولا سليم، وليس نتيجة دراسة واسعة ومعمقة للواقع السلفي، بل هو قد يكون رؤية شخصية لواقع الدعوة السلفية في الأردن في لحظة ما".

كما أن هذا التقسيم يواجه إشكالات كثيرة من ناحية عدم وجود فواصل حقيقية بين مكوناته، ولا يتوفر مكان لكثير من التجمعات السلفية

(2) ينطوي مصطلح «السلفية الجهادية» على تناقض كبير كونها حركة هدمت بعض أهم أسس الرؤية السلفية، وأرادت الجمع بين «السلفية» ومفاهيم أخرى كانت دائما مرفوضة تمام الرفض في الرؤية السلفية التقليدية، وعليه فإن «السلفية الجهادية» هي في الحقيقة خارج خارطة الحركة السلفية.

فيه!! وهذا التقسيم للدعوة السلفية أيضاً يستبطن تناقضاً في الموقف تجاه بعض أقسامه بين الذم له بالمجمل وتأييد مواقفه بالقطعة!!

فمثلاً، ما يطلق عليه التيار السلفي التقليدي ويراد به العلماء والمشتغلون بالتأليف والتحقيق، ويوصمون بأنهم منعزلون عن الشأن العام وأنهم في قبضة السلطة ومتأخرون عن حركة المجتمع، هؤلاء ليسوا كتلة واحدة تحمل الخصائص نفسها في الدول كافة. وهذا التيار الذي يسمونه تقليدي، تجد أن "المثقفين والمتنورين من الإسلاميين"، سواء من خرج من عباءة تنظيمه، أم من تولى منصباً رسمياً باسم تنظيمه حين يصطدم بالواقع يعود للمواقف نفسها التي يتبناها التيار "التقليدي"، والتي لا تجد شعبية في الشارع، كفتوى الشيخ ابن باز بجواز السلام مع اليهود أو الاستعانة بأمريكا في تحرير الكويت.

«وهذا التيار فيه كثير من المدركين لأهمية الإعلام والتصدي لإرشاد الناس في دينهم ودنياهم، فبرزوا على الفضائيات وقدموا خطاباً سلفياً مميزاً، أسقط كثيراً من مقولات بعض الإسلاميين باستحالة وجود إعلام لا يتقيد بقواعد الإعلام الغربي العامة». أما ما سموه "التيار السلفي الجهادي"، ويقصدون به جماعات القاعدة غالباً ومن سار على نهجها، وهذا اسم غير صحيح فلا هم سلفيون ولا هم جهاديون.

"فالسلفية هي اتباع الكتاب والسنة على طريقة الصحابة الكرام في العقيدة والفقه والأخلاق والمنهج والسياسة الشرعية. وهؤلاء في تبنيهم لتكفير بعض المسلمين ليسوا على منهج السلف، وفي منهجهم القائم على القتل والتفجير ليسوا على منهج السلف، وطريقتهم في الجهاد لا توافق أحكام الشريعة الإسلامية، التي منعت من قتل الأبرياء وتخريب المنشآت."

ويمكن طرح تقسيم جديد للتجمعات السلفية، وهو قائم على رؤية تركيبية وليست مسطحة لهذه التجمعات وتقوم على المحاور: العلمية، الدعوية،

الجماعية أو التنظيمية، السياسية، البرلمانية، الجهادية. فمثلا: جماعة أنصار السنة المحمدية في مصر، يمكن توصيفها بأنها جماعة سلفية علمية إلى حد ما، دعوية نشيطة، منظمة، وليست سياسية أو برلمانية أو جهادية. بينما جمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت، يمكن توصيفها بأنها جماعة سلفية علمية إلى حد ما، دعوية نشيطة، منظمة، سياسية وبرلمانية. وهذه المحاولة في تقسيم التجمعات السلفية وتوصيفها، أظنها أدق وأقرب للواقع من التصنيف السابق، والقضية بحاجة لمزيد درس.([3])

وهذا النقاش مثال – مجرد مثال – لحالة الضبابية التي ما زالت تحيط بالظاهرة السلفية في الخطاب العام: التحليلي والثقافي والسياسي.

ومن الناحية العملية لم يخل الصعود الواضح للتيار السلفي من نتائج أخذت شكل ارتباك واضح في كيفية التعامل مع الظاهرة في الوسط الثقافي – قطيعة أو اتصالاً – فبعد أن قرّرت جماعة "أدباء وفنانون من أجل التغيير"، وهي جماعة ثقافية مصرية مستقلة، عقد مؤتمر للمثقفين المصريين في مقر المجلس الأعلى المصري للثقافة كان يفترض عقده نهاية يونيو 2011 تم تجميد المشروع. وكان وزير الثقافة المصري السابق فاروق حسني دعا قبل نحو عام إلى عقد مؤتمر للمثقفين المصريين، ودعا آخرون إلى مؤتمر مستقل"، إلا أن الترتيبات الخاصة بالمؤتمرين تجمدت عقب ثورة 25 يناير. وسبب التجميد أن البعض اعتبر هدف المؤتمر: "مواجهة صعود التيار السلفي وهيمنته التي باتت تهدد الإنتاج الأدبي والفني في البلاد"، وبالتالي فإن من غير المتوقع توجيه الدعوة إلى "سلفيين"، للمشاركة في هذا المؤتمر!!!([4])

*****

(3) حول الدعوة السلفية ... إجابات على أسئلة «الزمن السلفي» – مقال – أسامة شحادة – مجلة العصر الإليكترونية 2007 / 5 / 18 – www.alasr.ws.

(4) مثقفون مصريون في مواجهة الواقع المعقد – تقرير: علي عطا – جريدة الحياة اللندنية – 30 / 5/ 2011.

والكتاب يستهدف الفهم لا الوصم. وهو متوجه بالأساس إلى القارئ لا إلى أنصار الدعوة السلفية ولا إلى خصومها، فإذا خرج هذا القارئ منه وهو أكثر معرفة بالسلفية: المسار، الرؤى، المستقبل، فإن رسالة الكتاب تكون قد وصلت، أيا كان الموقع الذي سيتخذه بعد القراءة قُرباً من السلفية أو بُعداً عنها.

والله أعلم.

ممدوح الشيخ

السلفية ... والمسار

قرنان من المخاض!!!

تمر المنطقة العربية بلحظة لم تشهدها منذ عشرات السنين على وقع تداعي عدة أنظمة سياسية في فترة قصيرة بدأت بسقوط نظام زين العابدين ابن علي في تونس مطلع العام الجاري، تلاه نظام حسني مبارك، وحتى الآن لم تتوقف عجلة دوران هذا التداعي بعد. وكما هو متوقع، كلما مرت المنطقة العربية بأزمات سياسية حادة، يعاد طرح أسس ومبادئ عامة ومناقشة مفاهيمها من جديد، لكن ربما دون تجديد.

في البدء كانت "الدولة"

وأصل القصة كما هو باد بوضوح تام في المشهد المصري الراهن ما تعانيه مجتمعات عربية عديدة من أزمة في بناء "الدولة"، ويرى مفكرون غربيون أن غياب الاستقرار في بلدان نامية كثيرة هو نتيجة للعجز عن تحديد مفهوم الدولة والأسس والأنماط المعيارية (أخلاقياً وتنفيذياً) التي تحكم المجتمع، حيث لا يزال الصراع مستمرا لتحديد هذه الأسس. ويُرجع البعض ذلك إلى أنه بعد الاستعمار انبعثت الدولة في كثير من مناطق العالم الثالث كمفهوم قانوني لها شرعية دولية، رغم غياب العوامل الاجتماعية

والتنظيمية والاقتصادية التي تتطلب نشوء دولة كحقيقة واقعة، بينما في الغرب، مثلا، نشأت الدول ككيانات اجتماعية اقتصادية سياسية عسكرية ثم حاولت أن تحصل على اعتراف قانوني يشرِّع وجودها.. ومن ثم فإن ذلك أعاق بعض دول العالم الثالث من إنتاج عوامل ولادتها الطبيعية وبناء دولة فعلية.[5]

وثمة من يرى أن فكرة الدولة في الفكر السياسي العربي الإسلامي الحديث، كانت فكرة أيديولوجية وليست مشروعاً معرفياً نهضوياً حقيقياً كما أن الخلط بين مفهومي "الخلافة الإسلامية" و"الدولة الوطنية الحديثة"، وكأنهما مفهوم واحد، كرس الالتباس في المفهوم. فصياغة نظرية الخلافة تعود إلى القرن الخامس الهجري وما تلاه، أي بعد تدهور مؤسسة الخلافة في الدولة العباسية (الماوردي المتوفى عام 450 هـ، والغزالي المتوفى عام 505 هـ، وابن جماعة المتوفى عام 732 هـ). ومعظمها تبلورت كأفكار مثالية حول ما يجب أن يكون وليس كدراسة وصفية لما هو قائم بالفعل؛ لأن القائم كان متدهورا مع تزايد حركات المعارضة المختلفة.[6]

صدمة المواجهة مع الغرب:

وقد ولد الخطاب الإسلامي الحديث مسكوناً بهاجس إعادة بناء الدولة الإسلامية منذ بواكيره، وذلك بسبب الصدمة العنيفة التي ولدها الاجتياح الاستعماري الغربي، وما تبع ذلك من تفكيك متتالٍ لأسس الإجماع الأهلي ومباني الشرعية التقليدية. وقد جاءت صدمة إلغاء الخلافة العثمانية (1924) مشفوعة بإعلان علمانية الدولة ليجعل مطلب الدولة الإسلامية في صدارة أجندة تيار الإسلام المعاصر، وذلك خلافاً للحركة الإحيائية الإسلامية للقرن التاسع عشر التي تركز القسم الأكبر منها على إنقاذ ما يمكن إنقاذه من

---

(5) مفهوم الدولة - مقال - الدكتور عبد الرحمن الحبيب - جريدة الجزيرة السعودية - 12 /9 /2005.
(6) المصدر السابق.

عرى الشرعية السياسية الإسلامية ممثلة في "الخلافة".[7]

وفي مواجهة الموجة المتجهة إلى عزل الإسلام عن الشأن السياسي ومشاغل العصر نزع الخطاب الإسلامي الحديث إلى رفع شعار "الدولة الإسلامية" وجعل كل الفضائل الأخلاقية والسياسية مرتبطة بها بصورة غير مسبوقة. ويرى الباحث السيد ولد أباه أن حركة "الإخوان المسلمين" المصرية قد تبنت مشروعاً يتمحور حول فكرة "الدولة الإسلامية". ورغم اختلاف التيارات الإسلامية فإن تصور الحركة لمفهوم الدولة الإسلامية ظل متواتراً في الخطاب الإسلامي السائد. ويطرح ولد أباه ما يعتبره "إشكاليات نادراً ما يتم التنبه لها" رغم أن المشروع يبدو بدهياً لدى قطاع واسع من المتأثرين بالأدبيات "الإخوانية"، وأهم هذه الإشكاليات:

أولا: أن مفهوم "الدولة "الذي يستخدم هنا خارج أي سياق تحديدي يفضي إلى الخلط والتمويه. فمن البدهي أننا إذا تجاوزنا الإطار المشترك لمعادلة السلطة السياسية، ظهر لنا أن الدول تختلف أشد الاختلاف من حيث تركيبة الحقل السياسي ومحدداته، ونظام الحكم الذي يسيره وعلاقته بالمجتمع وضوابط وأطر الشرعية، فضلاً عن مشمولات وغائية الفعل السياسي نفسه. ودون توضيح هذه المحددات، يصبح أي كلام على الدولة في الإسلام ضرباً من اللغو. ويضيف ولد أباه أنه تتعين الإشارة للفرق بين ثلاثة نماذج قديمة من الدولة سبقت تجربة الخلافة، وكان لها تأثير جلي على الفكر السياسي الإسلامي الوسيط، وهي: "الديمقراطية اليونانية" وسمتها الغالبة النظر للمدينة بصفتها التعبير عن الجوهر السياسي للإنسان (مقولة مدنية الإنسان بالطبع)، وهو ما يحول الفعل السياسي لإطار تداولي حر، ومن ثم دور الخطابة والفلسفة حول الشأن السياسي. وفي المدينة اليونانية

(7) الخطاب السياسي الإسلامي ومعضلة الدولة الحديثة - رفيق عبد السلام - الموقع الإليكتروني لقناة الجزيرة على الانترنت: http://www.aljazeera.net

لا يدخل الدين في النسيج السياسي، حيث الظاهرة الأبرز: أنسنة الآلهة المتعددة وخضوعها للنظام البشري.

النموذج الثاني: "الامبراطوري الروماني" وقام قبل استيعاب المسيحية على فكرة مزدوجة، هي تأليه الحاكم، وتخويله سلطات مطلقة فيما هو يمارس سلطته بتفويض من مجموعة ضمن أطر مؤسسية دقيقة. وقد تحول هذا النموذج بعد عصر قسطنطين الأول الذي اعتنق المسيحية إلى ثنائية المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية (مملكة الرب ومملكة القيصر). وهذا النموذج استوعب الثقافة اليونانية ولم يكن لتقديس الامبراطور فيه دلالة دينية مباشرة، إنما الغرض منه إضفاء القداسة على الشأن العام الموكول للحاكم المطلق المفوض من المجموعة.

النموذج الثالث: الساساني الفارسي الذي قام على فكرة الدولة الحارسة للدين المتلازمة معه (أي الديانة الزرادشتية)، ويجسده عهد أردشير الأول مؤسس الدولة.

وفي مقابل هذه النماذج، لا بد من التنبيه على ما وراء الجدل العقيم حول منزلة الدولة في الإسلام، فالبنية العقدية للدين الحنيف الجديد تميزت بالفصل الجلي بين الإيمان والأطر الجماعية الضابطة للمعتقدات والسلوك (ما عبرت عنه ثنائية الإيمان والعمل في المباحث الكلامية الوسيطة) كما هو مذهب أغلب طوائف الأمة، والتمييز الواضح بين الأمة والدولة، بحيث يكون إطار العيش المشترك الضروري هو الجماعة، وليس سلطة الإكراه والقوة. والمبدأ الأول ينتج عنه أمر محوري، هو أن الانتماء الديني اعتقاد فردي وسلوك شخصي لا يتوقف على أي سلطة دينية أو سياسية، وأما المبدأ الثاني فينتج عنه تصور الدولة. أما مبحث الإمامة، ففضلاً عن اعتباره من "الظنيات" فإنه لم يكن يعني تأسيس النموذج الإسلامي للحكم كما يرى الإسلاميون المعاصرون مستندين لمقولة الماوردي وهي أن "الإمامة موضوعة لحراسة الدين وسياسة الدنيا"، وهو ما يرجعه البعض للتأثير

الفارسي (عهد أردشير). والفقهاء في العصور الوسطى ذهبوا في الغالب إلى النظر للدولة بوصفها "سلطة إكراه وقهر" لا مناص منها لحفظ الأمن الجماعي والدفاع عن الأمة وعقيدتها، فكانوا إذن بعيدين من التصور اليوناني/ الروماني للدولة بصفتها تعبيراً عن هوية الفرد وطبيعة الإنسان العقلية المدنية، كما كانوا بعيدين عن التصور الساساني للدولة التوأم للدين.[8]

ولم يظهر مفهوم الدولة الحديثة في الفكر العربي والإسلامي دفعة واحدة، بل تشكّل على مراحل، وأدرك النهضويون من الدولة الحديثة "التنظيمات"، واقتصر وعيهم عند هذا الحد، ومع الكواكبي (وربما أيضاً رشيد رضا) ظهر مفهوم "المواطنة" التي تعتمد على الرابطة الجغرافية السياسية، وهو من أهم مفاهيم الدولة الحديثة، لكن التدقيق في تفاصيل هذا الإدراك للمواطنة في كتاباتهم، يجعلنا نجزم بأنه لم يكن واضحا كفاية، فقط أدرك منه الجانب المتعلق بالمساواة في الحقوق والواجبات أمام السلطنة، لكنه لم يدرك بشكل جيد في الحقوق السياسية. وكان مفهوم المواطنة مقتصراً على الجانب المدني، وهذا يعزز القول بأن الوعي المتكامل بمفهوم الدولة الحديثة، أو حتى بمفاهيمها، لم يتحقق. وبقيت المسألة وعيا جزئيا، وسرعان ما برزت أزمة الهوية وتحولت لقضية مزمنة بعد أن حلت الدولة الوطنية محل الخلافة.[9]

وفي الوقت نفسه، بقي وعي مفهوم الأمة في كتابات الإصلاحيين مستنداً للرابطة الدينية، دون تحول جدي فيه، رغم ظهور تلميحات تتعلق بالوطنية والقومية العربية (العرقية) وإن بقيت مستندة بشكل كلي لمفهوم الأمة الدينية. وقطع سقوط الخلافة الطريق على تطور الوعي الإسلامي بالدولة الحديثة. وهناك من يرى أنه حصلت انتكاسات في وعي مفهوم

(8) مفهوم الدولة الإسلامية ومخاطر الأيدولوجيا - مقال - السيد ولد أباه - جريدة الاتحاد الإماراتية - 2 مارس 2009.

(9) الإسلاميون والوعي الوسيط بالدولة الحديثة - مقال - عبد الرحمن الحاج - 15/07/2006 - جريدة الغد الأردنية.

الدولة الحديثة بأثر ظهور أيديولوجيا "الدولة الإسلامية"، التي تباطأ الوعي بها بشدة إن لم يكن قد توقف نهائياً، وبقي وعياً وسيطاً، لا هو مكتمل، ولا هو معدوم نهائياً.[10]

ما وراء المفهوم:

ووجه القصور الرئيس في تقديرنا أن نقاش الإسلاميين حول "الدولة" اقتصر على وجه واحد - غالبا ما نوقش منفصلا - من وجوه مركب ثلاثي. وأما نقاش الإسلاميين فاقتصر على: الظاهر (الإجراءات)، والخفي (الغيبيات) دون التعرض لواسطة العقد في بنية الفكرة، ونعني بها: نقطة التلاقي بين الغيبيات والإجراءات والقيم، فحضور ما هو غيبي في مفهوم ليس اختيار فقيه متشدد أو مدرسة فكرية محافظة، بل صفة لصيقة بمقولة "الدولة" كثمرة للتفاعل بين: الإجراءات والغيبيات والقيم. والدولة بهذا المعنى لا يمكن تعريفها تعريفا جامعاً مانعاً دون استكناه ما وراء المفهوم من مسبقات قد تقع "تصنيفياً" في عالم الفلسفة والماورائيات، لكنها تسهم بقدر كبير في تحديد حدود المفهوم وكذلك في تقرير المحرمات والممكنات وترتيب الأولويات.

فالدولة - بحسب عبدالرحمن الحبيب - كيان سياسي وإطار تنظيمي يوحد المجتمع،وموضع السيادة فيه، وتملك سلطة إصدار القوانين والسيطرة على وسائل الإكراه وتأمين السلم الداخلي والأمن من العدوان الخارجي. وتتفاوت تعريفات الدولة في الفكر السياسي الغربي، عن هذا التعريف التقليدي. وأهم التحديات لهذا المفهوم هو الطرح الماركسي الذي يرى أن الدولة والمجتمع شيء واحد، حيث الدولة تعبير سياسي لسيطرة طبقة اجتماعية معينة، وأن الدولة الرأسمالية الحديثة هي امتداد للطبقة البرجوازية الغنية تمثل مصالحها وتضع لها قوانين وتشريعات. والدولة لدى الماركسيين هي أعلى تعبير سياسي عن الرأسمالية كنمط إنتاج. ومهما

---

(10) المصدر السابق.

يكن من أمر فيمكن تلخيص مفهوم الدولة الحديثة بأنها العقد الاجتماعي (دولة القانون والمؤسسات) وحقوق المواطن.. فهي سلطة عامة منفصلة عن الحاكم والمحكوم، تمثل أعلى السلطات السياسية. وبتلخيص مفهوم الدولة الحديث نجد أنها تتميز كمفهوم مجرد (غير شخصي) مستقل عن المجتمع بتقسيماته الطبقية والطائفية، وباستثناء الانتخابات التي تمثل صلة بين الدولة والمجتمع، فإن الأولى ترتفع فوق المجتمع على قاعدة قانونية موضوعية مسبغة عليه الشرعية والعقلانية مستندة على مبدأ الوحدة والمركزية وتوزيع الاختصاصات[11].

ومن الناحية التاريخية يتفق قطاع كبير من المؤرخين على أن مفهوم الدولة الحديثة ظهر مع كتابات نيقولا مكيافيللي (ق 16). ذلك يعني أن المفهوم المحدد للدولة لم يظهر في العصور الوسطى ولا ما قبلها، رغم أن كلمة (دولة) ظهرت في الفكر السياسي الإسلامي وغيره، لكنها كانت مصطلحا فضفاضاً يراد به عدة مفاهيم، فأحياناً هي مرادف للحكومة أو النظام السياسي أو كوزارة أو قضاء أو زعامة وقيادة (دولة بني مروان، بني عباس، بنى الأحمر..).[12]

من التاريخي إلى المعرفي:

يرى الدكتور عبد الوهاب الأفندي أن من أهم المعضلات التي تطرحها الدولة الحديثة على المسلمين في هذا السياق أنها تنطلق أساساً من طبيعتها المتجردة من البعد الأخلاقي إلى درجة كبيرة. فالدولة الحديثة: رابطة تقوم أساساً على الاعتبارات المصلحية الوقتية ولا تعترف بقيم أزلية

(11) مفهوم الدولة – مقال – الدكتور عبد الرحمن الحبيب – جريدة الجزيرة السعودية – ١٢/ ٩/ ٢٠٠٥.

(12) مفهوم الدولة – مقال – الدكتور عبد الرحمن الحبيب – جريدة الجزيرة السعودية – ١٢/ ٩/ ٢٠٠٥.

ثابتة. وقد لخص هاري إكستاين هذا البعد قائلاً إن: "الدولة كانت استجابة وظيفية للانهيار الشامل للمجتمع الذي كان يوماً متكاملاً... وكبديل للقيم المعتادة والسلطات الأميرية التي كانت لا تزال جزءاً لا يتجزأ من المجتمع، جاءت أفكار ميتافيزيقية ذات بعد عقلاني زائف وطبيعة لاهوتية زائفة أيضا، بالإضافة إلى فكرة أن الدولة ذات السيادة باعتبارها المبدأ الأسمى للمجتمع المتحرر من الأعراف .. ..ويعكس الإحساس بالتفرد والعزلة الذي تولده الدولة التحلل والانفصام الذي أصاب الحياة الاجتماعية وما يصاحب ذلك من شعور بفقدان الدولة في عالم الحداثة غير الطبيعي والمتجرد من القيم والرافض للألوهية، وتصبح الدولة وفكرتها وهماً ضرورياً وإن يكن مثيراً للشفقة إلى حد ما".[13]

وما يعيب هذا الوضع في نظر إيكستاين هو: "فقدان الإحساس بالتكامل والتمام في الدولة المعاصرة المتطورة، فقد كان هذا الإحساس يأتي للمجتمع السياسي السابق للحداثة من فكرة الدين أو الإمبراطورية أو الاعتقاد في نظام طبيعي للأشياء. وكل هذه المفاهيم كان يمكن أن تعتبر كلمات جليلة مهيبة في ميزان العرف، وبالنسبة للمجتمع الأخلاقي، أما الآن فلم يبق لنا شيء مهيب سوى الدولة".[14]

وهكذا بنيت الدولة الحديثة على هذا الفراغ الأخلاقي وانطلقت تخلق في داخلها قيمها الخاصة بها "منطق الدولة"، الذي مثل اعتبارات تعلو على كل قيمة أخلاقية باسم "مصلحة الدولة العليا". ففي البداية جرى تجميع البشر ليس على أساس المبادئ بل على أساس المنفعة الذاتية، ثم أصبح عليهم بعد ذلك أن يقبلوا حكم المصلحة الذاتية الجماعية للمؤسسة الجديدة

(13) الإسلام والدولة الحديثة: رؤية جديدة – الدكتور عبد الوهاب أحمد الأفندي – دار الحكمة – لندن – دون تاريخ – ص 11.

(14) الإسلام والدولة الحديثة: رؤية جديدة – مصدر سبق ذكره – ص 11 – 12.

التي خلقوها.[15]

ويرى الدكتور عبد الوهاب الأفندي أن ابن خلدون يمثل نقطة تأسيس "تاريخية" رئيسة في عملية تمهيد تربة العقل المسلم لقبول ما يسمى "منطق الدولة" الذي ارتبط في الأذهان بقوة باسم ميكيافيللي الرجل الذي أكسب السياسة سمعتها السيئة. فالفضل (المشكوك فيه) لتوجيه الفكر الإنساني في هذا الاتجاه يعود (وهذه مفارقة) للعلامة عبد الرحمن بن خلدون. فقد سعى للانشغال بما يدعي علماء المعاصرون أنهم عاكفون عليه: إنشاء "علم للإنسان"، فسعى لتجريد الإنسان من هذا البعد والكشف عن دوافعه "الحقيقية"[16].

وقد ظل هذا الاتجاه للبحث في ما وراء الظواهر، سعياً للكشف عن حقيقتها، الهدف الدائم للعلم الحديث، بالغاً ذروته عند كارل ماركس الذي زعم أنه جرد الإنسان حتى العظم، وحسب زعمه فإن جوهر الإنسان يكمن في دوافعه المادية. وجريرة ابن خلدون تختلف عن ذلك، فقد اكتشف أن الناس كانوا يتعرضون للظلم والعسف باسم كل أنواع المثاليات والأفكار، فسعى للكشف عن سبب ذلك. وقد عثر على ضالته فيما سماه الأسباب "الطبيعية" (أو الاجتماعية حسب تعابير العلم الحديث). فالمجتمع الإنساني الذي يقوم على الأسرة الممتدة أو العشيرة يتجه بالضرورة إلى إنشاء وحدات اجتماعية تقوم على العصبية، وهي الرباط الذي يحفظ تماسك الوحدات الاجتماعية، ويشكل، من ثم، أساس السلطة السياسية.[17]

وهكذا - حسب الدكتور عبد الوهاب الأفندي - نجد نسقاً مضطرداً في الوجود الإنساني، حيث يميل الأفراد للتلاحم في مجموعات تقوم على النسب، وتتبع في ذلك زعيماً قبلياً تكون عشيرته الأقوى والأرفع مكانة،

(15) المصدر نفسه، ص 11 - 12.

(16) الإسلام والدولة الحديثة: رؤية جديدة - مصدر سبق ذكره - ص 12 - 13.

(17) المصدر نفسه، ص 13 - 14 - باختصار.

وهذا بدوره يفضي إلى قيام الدولة القاهرة، وتتجه الدولة بالضرورة للتوسع وضم الأقاليم والجماعات الأضعف إلى سلطانها. وهذا التوسع تحكمه قوة العصبية المؤسسة للدولة، فالدول "العامة الاستيلاء العظيمة الملك" (أي الامبراطوريات) تحتاج إلى عصبية غالبة وأيديولوجية موحدة، هي الدين أو دعوة الحق. وأخيراً، فإن الدولة لا بد أن تواجه ضرورة عوامل التآكل ثم الانهيار حيث تحل محلها دولة جديدة أكثر شباباً. ولا يكون دور للدين أو الأخلاق إلا ثانوياً، وفند ابن خلدون المفهوم التقليدي في الثقافة الإسلامية الذي يرى الدين (أو بتعبير أدق الدين الناشئ عن وحي سماوي) أساس النظام الاجتماعي والدولة، محتجا بأن أغلب المجتمعات الإنسانية خبرت السلطة والدولة بينما قليل منها يتبع أدياناً سماوية. فالدولة تنشأ نشأة طبيعية من الواقع الاجتماعي لأن المجتمع يتعرض ضرورة للتفتت إذا لم تقم فيه سلطة مركزية غالبة، وأعلى مستويات الملك: السياسي القائم على سعي عقلاني لتحقيق المصلحة العامة.[18]

والامبراطوريات العظيمة لا تقوم إلا على أساس دعوة دينية أو دعوة حق وقضية عادلة، لاحتياجها إلى قدر زائد من التماسك لتتفوق على منافسيها، ومثل هذه القوة لا تأتي إلا عبر رابطة دينية توحد القلوب وتجمع الأمة على هدف واحد. ومن هذا المنطلق فإن الوازع الديني يدعم العصبية ويقويها. وهذا التصور الخلدوني يتسم بملامح ميكيافيللية بارزة قوية، فالدين والقضايا العادلة ليسوا قوة قائمة بذاتها، بل يخدمون القوة التي تولدها العصبية. وهذه النقطة تبرز الإشكال الأساسي في فكر ابن خلدون. فهو ينطلق من افتراض ضرورة البحث عن قوانين أساسية عامة تحكم العلاقات الإنسانية دون الالتفات إلى الاعتبارات الأخلاقية. فبعد أن

(18) الإسلام والدولة الحديثة: رؤية جديدة - الدكتور عبد الوهاب أحمد الأفندي - دار الحكمة - لندن - دون تاريخ - ص 14 - 15 - باختصار وتصرف.

يشرح ابن خلدون أصل السلطة السياسية وأن أساسها هو القوة الطبيعية ينتهي ببساطة بمحاولة إقناعنا بأن الحق للقوة، وأن أية محاولة لمغالبة قهر القوة المجردة باسم الحق والعدل مكتوب عليها الفشل الحتمي، لأن الحق والأخلاق عاجزان بمفردهما عن توليد قوة تقف في وجه طغيان القوة. ومثل هذه النظرة المتشائمة للطبيعة الإنسانية كانت عاملاً مهماً في تبرير السلبية الشاملة تجاه التحلل والظلم المتفشي في العالم الإسلامي آنذاك.[19]

ويرصد عبد الوهاب الأفندي نموذجين لعقلين غربيين كبيرين كليهما واجها إشكالية الدولة عاشا في العصر نفسه وفي الدولة نفسها، وكان لكل منهما تصور مناقض لصور معاصره. والنموذجان يؤكدان ما سبق أن أكدناه سلفا من أن التوفيق بين المتعارضات قد يكون ممكناً نظرياً دون أن يعني هذا الإمكان زوال التناقض فعلياً. فهو يرصد في كتابه القيم: "الإسلام والدولة الحديثة: رؤية جديدة" أن المنحى الفكري الخلدوني برز أيضاً وتم تطويره في كتابات المفكر البريطاني توماس هوبز الذي وافق ابن خلدون في أن السلطة لها منطقها الخاص، وأن الأمن والنظام لا يمكن أن يستتبا بين البشر إلا بقيام قوة قاهرة تفرض سلطانها على الجميع ويسلم لها الجميع قياده دون شروط. ويرى هوبز أن هذه السلطة السياسية تفرض مرجعيتها الذاتية ولا يحكمها إلا منطقها وقانونها. وهذا المنطق لا يرفض فقط الخضوع للقانون الإلهي، بل يستدعي أيضا إخضاع كل المؤسسات والقيم، وضمن ذلك الدين لسلطانه. وعند هوبز، فإن من حق هذه السلطة أن تملي على رعاياها أي قيم دينية وعقائد يتبعونها، بل لها – فوق ذلك – أن تحتكر تفسير القانون الطبيعي والحقوق التي يمنحها. وهوبز يعطي السلطان الحق النهائي في تحديد ما يمليه العقل، وما يمكن

(19) المصدر نفسه، ص 17 – 18 – بتصرف واختصار كبيرين.

اعتباره مقتضى القانون الطبيعي. وهو بالمثل يعطي السلطان السلطة والمرجعية الأخيرة فيما يتعلق بالقانون الإلهي.[20]

وهوبز حين نزع عن السلطة الشرعية الدينية والأخلاقية فتح الباب للهجوم على الاستبداد عموماً، وهو عندما دعا لذلك لم يكن غافلاً عن نموذجي روما وأثينا اللتين شهدتا ازدهار نظم سياسية لم تكن مستبدة بالصورة التي تمنى، شأنه في ذلك شأن ابن خلدون الذي كان واعيا بنموذج الخلافة الراشدة، لكنهما احتجا بأن تلك النماذج لا تصلح للتطبيق ولا يصح الاحتجاج بها، بل إن هوبز زاد على ذلك دعوته إلى تحريم الكتب التي تتناول تجارب روما وأثينا ومنعها حتى لا يتعرض العامة للتضليل!![21]

وقد كانت التطورات السياسية في الفترة التي عاش فيها هوبز تسحب البساط من تحت أقدام نظريته المسوغة للاستبداد، وفي عام 1690 كتب مواطنه جون لوك منتقدا أطروحة هوبز في كتابه "سفران في شئون الحكم"، وكان ذلك بعد عامين من نجاح ثورة 1688 التي نجحت بوضع ضوابط دستورية على السلطة الملكية، وهو ما أتاح لجون لوك أن يؤكد - بالبرهان العملي - وجود "طريق ثالث" بين الاستبداد والفوضى، وهو الحكم الدستوري المقيد الذي يمنع الفوضى والاستبداد معاً. وقد استخدم لوك المقدمات نفسها التي استخدمها هوبز، وهي أن الدولة مؤسسة خلقها البشر لتحقيق أهداف محددة، لكنه خلص إلى نتائج متعارضة تماماً مع النتائج التي توصل إليها هوبز. فبينما أكد هوبز ضرورة أن تكون سلطة الدولة مطلقة، غير قابلة للتجزئة ولا يجوز تحديها أو سحب الثقة عنها، فإن لوك استنتج من المقدمات نفسها أن سلطة الدولة يجب أن تكون

(20) الإسلام والدولة الحديثة: رؤية جديدة - الدكتور عبد الوهاب أحمد الأفندي - دار الحكمة - لندن - دون تاريخ - ص 19 - بتصرف واختصار.

(21) المصدر نفسه، ص 20 - 21 - بتصرف واختصار.

مقيدة، موزعة قابلة للتحدي والنزع. وبينما اعتبر هوبز أن الثورة ضد الطغيان - حتى لو كان باسم الله أو القانون الطبيعي - مرفوضة، فإن لوك اعتبر الثورة على السلطة ليست حقاً وحسب، بل واجب. فإذا كانت وظيفة الدولة خدمة المجتمع فإن السلطة الغاشمة هي نقيض هذه المؤسسة وأهدافها في خدمة المجتمع. وبما أن الهدف المذكور هو مبرر وجود الدولة من الأساس، فإن المؤسسة التي تناقض هذا الهدف تفقد كل مبرر وأساس وتجب مقاومتها.[22]

وفي مرحلة تالية من مسار تطور فكرة الدولة تجسَّد التناقض بين ما هو علمي (وصفي) وما هو أخلاقي، فقد استخلص هيجل من افتراضات هوبز أن الدولة (أو السلطة العليا فيها) هي المرجعية الأخيرة فيما يتعلق بالأخلاق والقيم. فالدولة عند هيجل ليست فقط الحكم بل هي التجسيد الحي للحق والعدل، والدولة ليست صوت الله وحسب، بل هي الله متجسد. وبما أن الله (أو الروح) قد تجلى وظل يتجلى في التاريخ، وبما أن الدولة هي غاية التطور التاريخي ونهايته فإن الدولة تكون التجلي الأسمى للحق والعدل. ومثل كل حقيقة تاريخية أخرى، فإن شرعية الدولة تنبع من وجودها نفسه، وليس من حكم يصدر من خارجها. وبالجملة فإن الحق والقوة متلازمان، فما تفرضه القوة حق، والحق ما تفرضه القوة.[23]

بين الله والإنسان :

ويرى الدكتور عبد الوهاب الأفندي أن النظريات السياسية الحديثة أدارت ظهرها لله تحديداً حين قيدت الخيارات المتاحة للإنسان، فهذه النظريات على تباينها يجمعها الافتراض المحوري لطبيعة الدولة وكيفية أدائها لدورها هو أن الإنسان ليس حراً في أن يطمح إلى الكمال أو يبلغه.

(22) الإسلام والدولة الحديثة: رؤية جديدة - الدكتور عبد الوهاب أحمد الأفندي - دار الحكمة - لندن - دون تاريخ - ص - 21 - 23 - بتصرف واختصار.

(23) المصدر نفسه، ص 27 - بتصرف واختصار.

فقد دأبت نظريات الدولة منذ ابن خلدون على اطراح مفهوم الإنسان بوصفه كائناً يجنح بطبعه نحو الفضيلة، وقد مثّل هذا المنحى تحولاً جذريا عن التوجه الفلسفي الذي ساد منذ أيام أفلاطون. وقد زعزع ابن خلدون هذا الأمل حين أبان أن المجتمع الإنساني، عوضاً عن أن يكون موئل الفضيلة ومضمارها، ما هو إلا هيئة تتحكم فيها المصالح الذاتية للجماعة المهيمنة التي يتحكم فيها بدورها منطق السلطة الغلاب، دون التفات إلى مقتضى القيم والأخلاق أو وازع الدين والعقائد. وقد بنى هوبز ومن تبعوه نظرياتهم على افتراض أن الإنسان يتصف بأنانية مفرطة ونهم لا يتوقف إلا بالموت. وبسبب هذه الطبيعة فإن العلاقة بين الأفراد تقوم بالضرورة على "الصراع". وفي هذه النظريات السياسية تحل الجماعة الأنانية (الطبقة أو جماعة الضغط أو النقابة) محل الفرد الأناني كأساس للتحليل ولاعب رئيس في الساحتين الاجتماعية والسياسية. وهذه النظرة لا ترفض فقط المسئولية الجماعية تجاه السعادة الروحية لأفرادها، بل تتنصل أيضاً من المسئولية الجماعية تجاه الرفاهية الدنيوية. وقبول المسلمين نموذجاً كهذا يضعهم في مأزق، فمفهوم الأمة في الإسلام يقوم على المسئولية المشتركة والاهتمام المشترك بالمصلحتين: المادية والروحية لجميع أفرادها.[24]

والقضية الأخطر هنا هي أن المسلمين وجدوا إغراء كبيراً في هذا النموذج، والنجاح الذي أحرزه نموذج الدولة الغربي الرافض للقيم والذي أدار ظهره لله كان نجاحه حتمياً، والأسوأ أن هذا النجاح كان نابعا بالأساس من طبيعته اللادينية. الرافضة للقيم. وهذه الدولة الغربية التي تفوق معظم النظم السياسية التي عرفها تاريخ المسلمين صدم اكتشافها كثيراً من المصلحين الإسلاميين في مطلع العصر الحديث.[25]

وقد كانت الهزيمة العسكرية أمام الاستعمار أول ما دفع العالم الإسلامي

24) الإسلام والدولة الحديثة: رؤية جديدة – الدكتور عبد الوهاب أحمد الأفندي – دار الحكمة – لندن – دون تاريخ – ص 33 – 35 باختصار وتصرف.

25) المصدر نفسه، 36 – 37 – باختصار وتصرف.

لبدء مسيرة التحديث، فبسبب الاقتناع بخطورة التفوق الغربي الساحق الذي هدد استقلال هذه الدول، بل وجودها، فسارعت بإجراء إصلاحات عسكرية تبعها توسع في الصناعة والتعليم الفني. وترتب على كل ما سبق نشوء طبقة سياسية وثقافية كان لها منظور مختلف. وقد نشأت الحركة الإسلامية الحديثة في كنف هذه الطبقة المتأثرة بالحداثة، وأحيانا كانت رد فعل لها. وبما أن الدولة الحديثة التي اصطلح على تسميتها "الدولة القومية" كانت من أبرز نتائج التحديث، كان لزاماً أن تنشأ الحركات الإسلامية في كنف هذه الدولة التي أصبحت غريمها الأكبر. وحسن البنا - مثلاً - لم يتوقف طويلاً عند طبيعة الدولة التي يريد تأسيسها، حيث كان همه الأكبر "إيقاظ الروح وإحياء القلوب"، ورأى أن كل إصلاح آخر مرغوب فيه سينتج بالضرورة من هذا الإصلاح المركزي، فخلق المسلم سينتج عنه ضرورة خلق الأسرة المسلمة ومن الأسر يقوم المجتمع المسلم، والدولة الإسلامية ستكون ثمرة هذا الإصلاح ولا يعقل أن تكون مبتدأه.[26]

مفترق الفردية والجماعية:

ويرصد الدكتور عبد الرحمن الحبيب بعداً مهما في أوجه الافتراق بين تطور "الدولة" في السياقين الغربي والعربي الإسلامي قائلاً إن فكرة الدولة تطورت: "في أوربا من خلال تطور الفردانية ومفهوم الحرية المرتبط بها. فتفتيت المجتمع إلى وحدات (أفراد) يتمتعون نظرياً بالحرية في مواجهة بعضهم البعض هو الذي سمح بتطور مفهوم الدولة ككيان يتعامل مباشرة مع الفرد بصورة قانونية لا شخصانية، وإن كانت فردية تقوم على احترام حقوق الفرد في الأمن والملكية والاعتقاد.. أما في أدبيات الفكر السياسي الإسلامي فإن التشديد هو على الجماعة (يد الله مع الجماعة)، وعلى العدالة (العدالة أساس الملك)، ولا يحظى موضوع حقوق الفرد أو مفهوم

(26) الإسلام والدولة الحديثة: رؤية جديدة - الدكتور عبد الوهاب أحمد الأفندي - دار الحكمة - لندن - دون تاريخ - ص 93 - 94 - بتصرف واختصار.

الحرية المرتبط به باهتمام كبير. وحيث إن مفهوم العدل نسبي يختلف في التطبيق من حالة إلى أخرى، تطلب ذلك وجود حاكم صحيح الإيمان راجح العقل يتميز بقدرات تفوق غيره.. ومن ذلك أن معظم الكتابات حول الخلافة تركزت على ما يجب أن يتوافر في الخليفة من صفات وخصال (الماوردي، المرادي، ابن جماعة..)، وفي موضوع الحقوق تقسم غالباً إلى حقوق للإمام وحقوق للجماعة، وقلما يشار لحقوق الفرد".[27]

الدولة ومفهوم الفطرة:

وتقودنا هذه الملاحظة حول التباين الواضح في رؤية كل ثقافة للوحدات المؤسسة للاجتماع الإنساني والعلاقة بينها إلى موضوع الصلة بين "رؤية الدولة" و"مفهوم الفطرة". وتكشف الدراسات في العلوم الإنسانية الحديثة أن كل الرؤى الأيديولوجية الكبرى في العصر الحديث (التنوير الأوروبي - الماركسية - الرأسمالية - النازية - التمركز حول الأنثى -.. .. ..) جميعها تنطلق من مفهوم لما يسمى "الحالة الطبيعية للإنسان". وهذا المفهوم ينبني على أفكار مسبقة لا تقبل البرهنة عليها، فهناك من يرى الحالة الطبيعية للإنسان جماعية، وهناك من يراها فردية، وهناك الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز الذي يعتبر الإنسان بالضرورة "ذئبا لأخيه الإنسان"، وأن الحياة البشرية هي - بالضرورة - "حرب الكلٍ ضد الكل"، أما الفيلسوف باروخ سبينوزا، مثلا، فنفى وجود الشر نهائياً.. .. .. وهكذا.

ومن المفارقات أن معظم واضعي هذه النظريات التي أقاموها معظمها على إنكار الصلة بين الدين والحياة الإنسانية عموما،ومع ذلك أخذوا مفهوم "الفطرة" من الأديان وأقاموا مناهجهم الفكرية بشكل مماثل تماما لـ "بنية" الدين، فهناك: غيبيات وشرائع ومنظومة قيم. وفي الإسلام فإن الفطرة

(27) مفهوم الدولة - مقال - الدكتور عبد الرحمن الحبيب - جريدة الجزيرة السعودية - 12 /9 /2005.

الإنسانية هي من الله: "فطرة الله التي فطر الناس عليها"([28])، والنفس الإنسانية بحسب المفهوم الإسلامي للفطرة ألهمها الله دواعي الفجور والتقوى: "ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها"[(29)].

ومع بزوغ فجر "الأيديولوجيات"، بظهور فكر التنوير الأوروبي، ظهرت للمرة الأولى رؤى كونية للإنسان (الفرد والمجتمع)، والكون، وما وراء الكون، تستند إلى مفاهيم للفطرة لا تعتمد على المصدر الديني للمعرفة. وفي كتابه "إميل أو التربية" ينطلق المفكر التنويري الفرنسي جان جاك روسو من حتمية تاريخية، ومعظم طروحات الكتاب التي كانت حين ظهوره جديدة وثورية في ميدانها، وأهمها نظرته إلى الإنسان وعلاقة التربية بالمجتمع. ويرى روسو أن الإنسان يولد طيباً بطبيعته، لكن ظروف المجتمع هي التي ـ مرحلة بعد أخرى ـ تمارس أثرها السيىء عليه، ما يفقده بالتدريج طيبته. ومن هنا، أولى روسو أهمية كبيرة لدور التربية في الوصول لعمل تأهيلي منظم يبقي الإنسان مع مراحل تطوره، طيباً، حتى يكون في مرحلة تالية إنساناً صالحاً في المجتمع. والتربية الطبيعية، بالنسبة إلى روسو، "ليست هي تلك التي تتأسس على قواعد المجتمع والتقاليد المدرسية، بل تلك التي يكون عمادها معرفة طبيعة الإنسان الفطرية والاشتغال عليها".[(30)]

وهذا "ما يفرض القيام بدراسة صارمة ودقيقة لطبيعة الطفل قبل الإقدام على تربيته". وتقوم المسألة بعد ذلك على "جعل الطفل يسلك درب الحقيقة ما إن يبدو قادراً على التعرف إليها، ومن ثم يسلك درب الخير ما إن يصبح قادراً على ذلك مدركاً المعنى الحقيقي للخير". والحال أن روسو، إذ يرسم هاتين الغايتين الرئيستين اللتين تتأسسان على مفهومي "الحقيقة"

---

(28) سورة الروم: 30.

(29) سورة الشمس: 7 – 8.

(30) إميل أو التربية: فلتصلح الطبيعة ما أفسده المجتمع – مقال إبراهيم العريس – جريدة الحياة اللندنية – 14 / 8/ 2007.

و"الخير"، يحدد دورة تربوية كاملة يقسمها إلى أربع مراحل، تتميز كل منها بخصائصها في ارتباطها بوتيرة تطور إدراك المربّى للحقيقة والخير.[31]

ويمكن وصف التصور النظري للحالة الفطرية للإنسان بأنه يعني معرفياً "الأفكار المسبقة"، وبعضها اختيارات اجتماعية وثقافية وسياسية وبعضها معايير تصنيف، وجميعها لا تقبل البرهنة، وإن سيقت للدفاع عنها حجج تبدو وجيهة.

ما وراء الجدل حول الدولة:

ورغم أن مصر لم تكن الوحيدة بين شقيقاتها التي تعرضت للغزو الاستعماري الغربي إلا أنها كانت - بشكل استثنائي - موضوع اهتمام خاص من القوى الدولية على نحو جعلها ساحة حرب هوية بدأت قبل قرنين ولم تنته حتى اليوم. وكما كان الفتح الإسلامي بداية مسار جديد لتاريخ مصر، كان العام 1805 بداية مسار جديد لمصر انفصلت فيه - عملياً فقط - عن الدولة العثمانية بعد أكثر من ألف عام من الاستظلال بمظلة دولة إسلامية جامعة لم ينقطع تتابع سلالاتها الحاكمة منذ الفتح الإسلامي. وانطلاقاً من رؤيته لمكانة مصر يصف أرنست رينان تجربة محمد علي بما يلي:

"إن أهمية مصر الاستراتيجية بالنسبة للكوت البحار كما بالنسبة للاستيلاء على أعماق أفريقيا إنما تشير إلى أنه حين يلعب بلد ما دوراً يمس المصالح العامة للبشرية فإنه يجري دائماً التضحية به في سبيل هذه المصالح. والبلد الذي تكون له مثل هذه الأهمية بالنسبة لبقية العالم لن يسعه الانتماء إلى نفسه إذ يجري تحييده لحساب البشرية . . . ومصلحة الحضارة الأوروبية هي التي تتطلب هذه التضحية إن مصر سوف يتم حكمها دائماً من جانب مجموع الأمم المتحضرة . . . وسلالة محمد علي

---

(31) المصدر السابق.

المالكة ليست سوى دمية بيد أوروبا، إن فرنسا على مدار ثلاثة أرباع القرن قد وجدت حلاً لهذه المشكلة الصعبة، حلاً سوف يكون مثار الإعجاب عندما تبين التجربة أية دموع ودماء سوف يدفعها العالم ثمنا للحلول الأخرى. لقد ارتأت أن تحقق عبر أسرة مالكة مسلمة من الناحية الظاهرية (!!!).. ..هيمنة الروح الحديثة على هذا البلد غير العادي الذي لا يمكن تركه منتمياً إلى البربرية دون أن يترتب على ذلك إلحاق أذىٍ فادح بالصالح العام". و"يرد محمد علي وأسرته المالكة على خاطره فوراً وهو يصف الملوك اليهود المتأثرين بالروح الهللينية والذين يخدمون روما بالخروج على روح إسرائيل الدينية".[32]

ووصف "مسلمة من الناحية الظاهرية" يطرح أسئلة عديدة عن مدى دقة وصحة وصف محمد علي بأنه كان صاحب مشروع لتجديد شباب الدولة العثمانية، ومن ثم يطرح أسئلة عن دوره في إخراج مصر - بقوة السلطة المطلقة والدولة المركزية - من سياق تاريخي ضاربٍ بجذوره في تاريخها إلى سياق جغرافي ما زال يبدو حتى اليوم مستعصياً على الهضم!

ثنائية الموروث والوافد:

في سبيل تحقيق مشروعه لم يكتف محمد علي بإرسال البعوث إلى الغرب، وبخاصة فرنسا، بل فتح أبواب مصر لجماعة من الجماعات المهمة في التاريخ الغربي هم "الساسيمونيون". والدور الذي قاموا به في دولة محمد علي يظل هو الآخر محل تساؤل عن حقيقة توجهات محمد علي ودوره، فحسب المؤرخ الفرنسي هنري لورنس تحولت السان سيمونية على يد خليفته الأب انفانتان إلى "دين حقيقي"، وقد واصل أتباعه تنظيم أنفسهم

(32) المملكة المستحيلة: فرنسا وتكوين العالم العربي الحديث - هنري لورنس - ترجمة بشير السباعي - دار الانتشار العربي - بيروت - سينا للنشر - مصر بالتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة والتعاون - قسم الترجمة - القاهرة - الطبعة الأولى - 1997 - ص 216.

في كنيسة جديدة ومارسوا تبشيراً عالميا. ودينهم مادي تماماً.[33]

وقد روى لي قيادي يساري سابق قصة مثيرة توضح عمق تأثير السان سيمونيين في مصر، إذ صادف في أعماق الصعيد قرية تسمى "الديموجراطي" وهو تحريف بالعامية المصرية للفظ "الديموقراطي"، فلما لفت نظره الاسم سأل بعض المثقفين من أهل المنطقة فأخبروه أنها قرية كان السان سيمونيون يقومون فيها بـ "تجارب" على العمران البشري بدعم من الحكومة المصرية في عهد محمد علي وبعده ،وأنها لهذا السبب عرفت بهذا الاسم.

ومن ناحية أخرى يرى المؤرخ المرموق الدكتور ضياء الريس أن محمد علي لم يكن سوى مخلب قط للمصالح الفرنسية، وأنه بلغ في انخلاعه من الالتزام بأية معايير سوى النفعية التامة، حد أن فرنسا رغبت إليه أن يشترك معها في غزو الجزائر، ويضيف الريس: "ومن الثابت أنه رحب بهذه الفكرة وكاد أن يشترك معها، لولا أن حذرته انجلترا من هذه المغامرة".[34] وهو في موضع آخر يؤكد أنه "أصبح أداة في يد السياسة الفرنسية"[35]

ويصدمنا الاقتصادي الكبير محمد باشا طلعت حرب - ولم يكن معروفاً عنه أى تشدد ديني - عندما يكشف في كتابه "تربية المرأة والحجاب" عن رسالة أطلعه عليها حاكم عربي تتحدث عن مقايضة عرضها الخديوي إسماعيل على أطراف أوروبية يقول الحاكم العربي في رسالته للخديوي: "بلغنا ورأينا من مقتضيات الأحوال ما يصدق الخبر أنكم كاتبتم ملوك أوروبا وتوجهتم بأنفسكم إليهم تطلبون منهم الإعانة على الاستقلال بملك

(33) المصدر نفسه، ص 36 - 37 - باختصار شديد.

(34) تباشير النهضة في العالم الإسلامي أو «الشرق الأوسط في التاريخ الحديث»- الدكتور ضياء الدين الريس أستاذ التاريخ الإسلامي بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة - دار الأنصار - مصر - 1401 - الطبعة الثالثة - 93.

(35) المرجع السابق - ص 155.

مصر والاستبداد بالسلطنة ليقال لكم ملك مصر أو فرعون مصر ولم يقنعكم لقب الخديو الذي شرفكم به سلطاننا في هذه المدة الأخيرة وذكرتم للمشار إليهم أنكم تضمنون لهم إن وقعت منهم الإعانة التي تطلبونها تبديل أحكام القرآن وفصل السياسة عن الدين بالمرة وتبيحون لنساء الأمة الجديدة التي تكوِّنونها ما تبيحه العادات الأفرنجية وقوانينها من الحضور في مجامع الرجال ومواكبهم وغير ذلك ولا تظلمونهن بمثل ما ظلمتهن الشريعة الإسلامية على مدعاكم وقلتم فيما ذكرتم لأولئك والملوك إن السلطان العثماني لا يتيسر له ما يتيسر لكم من أمثال هاته الأمور التي هي خلاصة التمدن الإنساني في نظركم لكونه ملقبا بلقب: خليفة الرسول إلي آخر ما ذكرتم...." ا هـ.[36]

وتلخص هذه الرسالة إدراكاً عاماً كان يتزايد بوجود عمل منظم لتغريب مصر في عهد محمد علي وأبنائه، وكانت تنحية الشريعة الإسلامية أحد ركائز هذا العمل. ولما كان الخديو إسماعيل يقود - خلال حكمه - حركة التحديث في كل الميادين السياسية والفكرية والاجتماعية، فقد حاول أن يقنع أهل الرأي بتأليف كتاب في الحقوق والعقوبات يطبقه في المحاكم بحيث يكون: "سهل العبارة مرتب المسائل على نحو ترتيب القوانين الأوربية"، لكن أهل الرأي من مشايخ الأزهر رفضوا هذه الدعوة، فطلب الخديو من الشيخ رفاعة إقناعهم بقبول ذلك ولكنه اعتذر عن ذلك على الوجه الذي وصفه الشيخ رشيد رضا في كتاب: "تاريخ الإمام محمد عبده" على الوجه التالي: قال الشيخ رشيد: "حدثني علي باشا رفاعة بن رفاعة بك الطهطاوي قال: إن "إسماعيل باشا" الخديو لما ضاق بالمشايخ ذرعاً، استحضر والده رفاعة بك وعهد إليه أن يجتهد في إقناع شيخ الأزهر وغيره من كبار

(36) تربية المرأة والحجاب - محمد طلعت حرب - دراسة وتحقيق: ممدوح الشيخ - مكتبة ومطبعة الغد - مصر - 2009 - ص 52 - 53.

الشيوخ بإجابة هذا الطلب، وقال له: "إنك منهم ونشأت معهم وأنت أقدر على إقناعهم فأخبرهم أن أوربا تضطرب إذ هم لم يستجيبوا إلى الحكم بشريعة "نابليون"، فأجابه بقوله: "إنني يا مولاي قد شخت ولم يطعن أحد في ديني، فلا تعرضني لتكفير مشايخ الأزهر إياي في آخر حياتي وأقلني من هذا الأمر فأقاله"[37].

وكانت حوادث العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين بما شهدته من فصول متوالية من الصراع الإسلامي العلماني برهاناً على صحة هذا الإدراك.

وقد كان المستشار طارق البشري المفكر المؤرخ - نائب رئيس مجلس الدولة الأسبق - من أكثر المثقفين اهتماماً بهذا الصراع، وقد كتب يصور الانقلاب الفكري الذي أحدثه طغيان الوافد في الواقع الثقافي المصري قائلا: "كنا في الماضي نقف على أرض الموروث ونتحاور فيما يصلح لها من حضارة الغرب وأدواته لندخله عليها، ثم صرنا أو صارت كثرتنا تقف على أرض الوافد أو أرض خليط، ونتحدث عن التراث بضمير الغائب ونتحاور فيما نستحضره فيه. نحن نتساءل الآن عما نستدعي من التراث، بعد أن كان آباؤنا يتساءلون عما يأخذون من الوافد".[38]

وبحسب البشري فإن "آفة الآفات التي تعانى منها مجتمعات الأمة المسلمة" "الصدع"، "الانقسام"، و"الازدواجية" بين الوافد والموروث؛ نتيجة للنقل عن الغرب سواء على صعيد الفكر أو الحركة أو المؤسسات والنظم. وهى الحالة التي تجذرت جذورها في خبرة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وأثمرت ثمارها في القرن العشرين. ومن أقوى التعبيرات عن شعور البشرى بوطأة هذه الآفة قوله: "نشكو من صدع هائل حياتنا الفكرية

37) المصدر السابق - ص 20 - بتصرف واختصار.

38) نحن بين الموروث والوافد - طارق البشري - منشور في: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي - دار التنوير - لبنان - 1984 - ص 358.

ورؤانا الحضارية، وهو صدع لا يشق المجتمع فقط ولكن يكاد أن يشق الفرد الواحد نصفين ..... وقد انشق الضمير "نحن" وانشطر....نجد شقاً طولياً يفصل المجتمع الواحد ويقطعه".[39]

و"الوفود العلماني الذي بدأ صغيراً وأخذ ينتشر ليزاحم واحدية الموروث الإسلامي ويحدث ما نسميه الآن (الازدواج).. ..انشرخ معه قلب المواطن وعقله جميعاً، أي انفصمت نفسه فيٍ التعليم وفى القيم وفي أنماط السلوك والعادات..وانشطر المجتمع أشطراً بين مؤسسات القضاءين الشرعي الوضعي، والقوانين الشرعية والوضعية الفرنسية، والمعاهد الدينية والمدارس الحديثة، وأحياء المدن القديمة والإفرنجية، والنخب السياسية والاجتماعية ذات المنزع الأوروبي وجماهير شعبية ذات منزع إسلامي .. إلخ".[40]

وفي دراسة له بعنوان "نحن بين الموروث والوافد"؛ يقول البشري: "وضع المسألة في تصوري، أنه في البدء كان الإسلام عقيدة، ورباطاً سياسياً، وثقافة كاملة مستوعبة محيطة لمناحي التعبير والنشاط الذهني، وللنظم والسلوك الفردي والاجتماعي. هذه بداية لتاريخنا الحديث صحيحة من ناحية الواقع التاريخي. وهي ينبغي أن تكون المسلمة الأولى والمشروع الأول. ثمة عقيدة تقتضي الانتماء، وثمة كيان حضاري انبنى عبر السنين ... وهو بحسبانه كياناً حضارياً لجماعة ممتدة عبر التاريخ، يشكل هوية وشعوراً بالانتماء والتجانس لهذه الجماعة ومميزاً لها عن غيرها، ومن ثم فهو الميزان وليس الموزون فيما تأخذ الجماعة وما تدع".[41]

(39) قراءة في فكر البشري: حول المسألة الإسلامية المعاصرة - دكتورة نادية مصطفى - منشور في: طارق البشري: القاضي المفكر - الكلمات والبحوث التي ألقيت في الندوة العلمية الأهلية للاحتفاء بالمستشار طارق البشري بمناسبة انتهاء ولايته القضائية بمجلس الدولة المصري - المحرر الدكتور إبراهيم البيومي غانم - دار الشروق - مصر - الطبعة الأولى - 1420 هـ/ 1999 م - ص 175 - 177 - بتصرف واختصار.

(40) المصدر نفسه، 178.

(41) معالم في سيرة طارق البشري - الدكتور إبراهيم البيومي غانم - منشور في: طارق=

ويكفي في هذا السياق أن نستعيد مشهداً واحداً من مشاهد هذا الصراع لندرك إلى أي حد كان عنيفاً.

المشهد في مجلس النواب المصري، والمتحدث النائب الدكتور عبد الحميد سعيد الرئيس العام لجمعيات الشبان المسلمين، وقد قدم استجواباً عام 1931 نشرت نصه بالكامل مجلة الشبان المسلمين مستخرجاً من محاضر جلسات مجلس النواب. أما موضوع الاستجواب فهو عبارات من المحاضرات التي أملاها الدكتور طه حسين على طلابه في كلية الآداب بقصر الزعفران عام 1927 – 1928، وحسب الاستجواب فقد أملى الدكتور طه حسين على طلابه ما يلي:

"وصلنا في المحاضرة الماضية إلى موضوع اختلاف الأساليب في القرآن، وقررنا أنه ليس على نسق واحد. واليوم نوضح هذه الفكرة فنقول: لا شك أن الباحث الناقد، والمفكر الحر الذي لا يفرق في نقده بين القرآن وأي كتاب أدبي آخر يلاحظ أن في القرآن أسلوبين متعارضين لا تربط الأول بالثاني صلة ولا علاقة، مما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن هذا الكتاب قد خضع لظروف مختلفة، وتأثر ببيئات متباينة، فمثلاً نرى القسم المكي منه يمتاز بكل مميزات الأوساط المنحطة، كما نشاهد أن القسم المدني أو اليثربي تلوح عليه أمارات الثقافة والاستنارة، فأنتم إذا دققتم النظر وجدتم القسم المكي يتفرد بالعنف والشدة والقسوة والحدة والغضب والسباب والوعيد والتهديد مثل "تبت يدا أبي لهب وتب* ما أغنى عنه ماله وما كسب* سيصلى نارا ذات لهب* وامرأته حمالة الحطب"[42]. "والعصر* إن الإنسان

= البشري: القاضي المفكر – الكلمات والبحوث التي ألقيت في الندوة العلمية الأهلية للاحتفاء بالمستشار طارق البشري بمناسبة انتهاء ولايته القضائية بمجلس الدولة المصري – المحرر الدكتور إبراهيم البيومي غانم – دار الشروق – مصر – الطبعة الأولى – 1420 هـ/ 1999م – ص 96 – 97.

(42) سورة المسد: 1 – 4.

لفي خسر"[43]، "فصب عليهم ربك سوط عذاب* إن ربك لبالمرصاد"[44]، "كلا لو تعلمون علم اليقين* لترون الجحيم"[45]. ويمتاز هذا القسم أيضاً بالهروب من المناقشة وبالخلو من المنطق فيقول: "قل يا أيها الكافرون* لا أعبد ما تعبدون " إلى قوله: "لكم دينكم ولي دين".[46]، ويمتاز كذلك بتقطيع الفكرة، واقتضاب المعاني وقصر الآيات، والخلو التام من التشريع والقوانين، كما يكثر فيه القسم بالشمس والقمر والنجوم والفجر والضحى والعصر والليل والنهار والتين والزيتون، إلى آخر ما هو جدير بالبيئات الجاهلة الساذجة التي تشبه بيئة مكة تأخرا وانحطاطا"[47].

"أما القسم المدني وهو هادئ لين، وديع مسالم يقابل السوء بالحسنى، ويناقش الخصوم بالحجة الهادئة والبرهان الساكن الرزين فيقول: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"[48]، ويهجر مع أعدائه الترهيب والقسوة، ويسلك سبيل الترغيب والتطميع في المكافأة فيقول: "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله"[49]، و"من يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب"[50]، كما أن هذا القسم ينفرد بالتشريعات الإسلامية كالمواريث والوصايا والزواج والطلاق والبيوع وسائر المعاملات. ولا شك أن هذا أثر واضح من آثار التوراة في التغير الفجائي الذي ظهر على أسلوب القرآن مأخوذ عن التوراة".[51]

---

(43) سورة العصر: 1 – 2.
(44) سورة الفجر: 13 – 14.
(45) سورة التكاثر: 5 – 6.
(46) سورة الكافرون: 1 – 6.
(47) وثائق قضايا طه حسين – أبو بكر عبد الرازق – المكتبة العصرية (صيدا – بيروت) لبنان – 1991 – ص 154 – 155.
(48) سورة الأنبياء: 22.
(49) سورة آل عمران: 31.
(50) سورة الطلاق: 2 – 3.
(51) وثائق قضايا طه حسين مرجع سبق ذكره – ص 155 – 156.

....

"وعلى الجملة فإن ما في هذا القسم المدني من هدوء ومنطق وتشريع وقصص وتاريخ يدل دلالة صريحة على أن الظروف التي أحاطت بهذا الكتاب إبان نشأته تطورت تطوراً قوياً". و"هناك موضوع آخر يجب أن أنبهكم إليه، وهو مسألة الحروف العربية غير المفهومة التي تبتدئ بها بعض السور مثل: الم، الر، طس، كهيعص، حم، عسق....إلخ فهذه الكلمات ربما قصد منها التعمية والتهويل أو إظهار القرآن في مظهر عميق مخيف، أو هي رموز وضعت لتميز بين المصاحف المختلفة التي كانت موضوعة عند العرب. فمثلا: "كهيعص" كانت رمزا لمصحف ابن مسعود، "حم عسق" كانت رمزاً لمصحف ابن عمر، وهلم جرا، ثم ألحقها مرور الزمن بالقرآن فصارت قرآناً".[52]

ولا تعليق!!

***

وقد كانت سنوات الثمانينات فترة إعادة هيكلة ساحة العمل العام بعد "الهدنة" بين الإسلاميين والدولة في فترة حكم أنور السادات. ففي العام ١٩٨٥ خرج الشيخ جاد الحق على جاد الحق عن صمته منددا بالتضييق على الصوت الإسلامي في الإعلام لينضم بذلك إلى جبهة المواجهة مع العلمانيين. يقول الإمام الأكبر: "إن الصحافة على اختلاف مستوياتها ونوعياتها واتجاهاتها قد أغفلت أنها أداة تثقيف وتعليم، وأن من واجبها أن تفسح حيزاً يومياً يقرؤه الصغار والكبار يتناول فيه العلماء والكتاب قضايا الساعة الحادة والجادة ويرشدون فيها الضال ويهدون الحائر دون توغل في مسالك التيه الذي تمتلئ به الصحف، من تشكيك في العقيدة، وتعرض للإسلام بأقبح الفكر وأشده فساداً وضلالاً وإضلالاً، وما حجبت صحيفة شيئاً من ذلك تقديراً لعقيدة الإسلام وشريعته وحفاظاً على مشاعر

---

(52) وثائق قضايا طه حسين - أبو بكر عبد الرازق - المكتبة العصرية (صيدا - بيروت) لبنان - 1991 - ص 156.

الشعب وتدينه»[53]. وهو ما كرره عام ١٩٨٧ فقال: «إن علماء أجلاء من الأزهر يكتبون في قضايا الساعة فلا تنشر مقالاتهم.. ..إن كلمة الأزهر الشريف في المناسبات الهامة يشار إليها ملخصة وتضيق بعض الصحف عن نشرها بذاتها».[54]

***

وشهد منتصف تسعينات القرن الماضي صدور حكم قضائي بالتفريق بين الدكتور نصر حامد أبو زيد وزوجته ليشير إلى توسع دائرة الصراع بين «الموروث» و«الوافد» على نحو غير مسبوق، حيث كان التفريق تطبيقا لموجبات الحكم عليه بالردة عن الإسلام. وقد كان من التعقيبات ذات الدلالة على المهمة الفكرية للتيار التنويري ما كتبه أحدهم – خليل عبد الكريم – تحت عنوان: «المواجهة من الداخل» والعنوان نفسه يوحي بالكثير، كتب يقول :

«طالما ناشدت الزملاء المثقفين التقدميين والطليعيين والمستنيرين الليبراليين والعلمانيين الالتفات إلى الإسلام، وبعد صدور حكم محكمة استئناف القاهرة ضد د. نصر أبو زيد وزوجته د. ابتهال ظهر الفقر المدقع في الثقافة الإسلامية لدى التقدميين والطليعيين والمستنيرين ... إلخ في الرد على الحكم.. .. ..وكان ذلك متوقعاً بل طبيعياً لأن ثقافة هؤلاء الجهابذة الإسلامية ممحوة. لكنهم بذلك، وهو الأهم قدموا على طبق من ذهب إبريز خالص لخصومهم دليل الثبوت على صحة ما يقال عن اتهامهم إياهم بالنفور من الإسلام بل عدائهم إياه وكل ما يمت إليه بأدنى صلة»!!![55]

(53) جريدة الأهرام القاهرية – 14 – 7 – 1985.

(54) جريدة الأهرام القاهرية – 27 – 9 – 1987.

(55) مجلة القاهرة – مصر – عدد خاص – يوليو 1995 – نقلا عن: الإسلاميون والعلمانيون من الحوار إلى الحرب – ممدوح الشيخ – دار البيارق – عمان/ بيروت – الطبعة الأولى – 1999 – ص 13 – 14.

وأظن كلمات المحامي /الكاتب اليساري المدافع عن د. نصر لا تحتاج تأويلاً ليفهم مضمونها، فرد الفعل الطليعي التقدمي المستنير الليبرالي العلماني ... رد فعل إعلامي يستهدف التشنيع لا الجدال ويصدر عن نخبة منفصلة عن ثقافة أمتها، كما أن التيارات التي عدها خليل عبد الكريم تمثل كل التيارات السياسية عدا التيار الإسلامي وهو حصر يؤكد أن الحركات السياسية التي يمثل الغرب مرجعيتها الفكرية (الاشتراكي والليبرالي) تشكل تحالفاً ضمنياً في مواجهة التيار الإسلامي وتخوض ضده معركة للتنوير، وهي المعركة التي يحدد خليل السلاح الأفضل لخوضها بقوله: «إن معركة الاستنارة طويلة وممضة، وتحتاج إلى نفس طويل وصبر جميل وستكون سجالاً أي هزائم وانتصارات وأهم أسلحتها الإيمان بالقضية التي يناضل من أجلها وعدم اليأس مهما حدث لأن الخصم شرس وعنيد وإمكانياته بالغة الضخامة وإنْ رأينا أن نشهر في وجهه السلاح ذاته الذي ادعى أنه يمسك به وهو الثقافة الإسلامية»(56)

وخلال السنوات التالية كانت مصر على موعد مع معارك مشابهة فجرتها أعمال إبداعية أو اجتهادات فكرية اتهم أصحابها بما يمس عقيدتهم الدينية بعد أن كان الخلاف - في معظم الحالات - في مساحة التأويل.

وإذا كانت الاجتهادات الفكرية والأعمال الإبداعية تظل في النهاية مساحة رمادية تقبل الأخذ والرد، فإن انتقال الصراع إلى الأعمال ذات الطبيعة التأسيسية كان مؤشرا على نشوء عالمين معرفيين متكاملين كل منهما مقطوع الصلة - أو يكاد - بالعالم الآخر. ومن نماذج هذا التصدع معجم للمعتقدات الدينية صدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب هو ثمرة

---

(56) مجلة القاهرة - مصر - عدد خاص - يوليو 1995 - نقلا عن: الإسلاميون والعلمانيون من الحوار إلى الحرب - ممدوح الشيخ - دار البيارق - عمان/ بيروت - الطبعة الأولى - 1999 - ص 14.

جهد مجموعة من العلماء والمتخصصين من الاتحاد السوفيتي والبلدان الاشتراكية استغرق عدة سنوات»[57] وهو يعيد تعريف الكثير من المفاهيم الدينية تعريفاً يصادم ثوابت الأديان السماوية.

وأهمية هذا النموذج أن المعاجم أعمال مرجعية ويفترض أن تكتب بأقصى درجات الدقة والموضوعية والإحاطة لأن الباحثين يتعاملون معها كمصادر للتعريفات، ما يعني أن ترجمة مثل هذا المعجم تترتب عليه نتائج خطيرة على المدى البعيد في مجال الدراسات الدينية التي تتم اعتماداً عليه، فهذا المعجم له أهمية استثنائية بحكم موضوعه، وإذا تجاوزنا ما يثيره اختياره دون غيره من أسباب للريبة المبررة، فإننا لا نستطيع التجاوز عن الخطأ الكبير في نقله للعربية ونشره دون التعقيب على محتواه.

وعلى الغلاف الخلفي للمعجم نقرأ تحت عنوان: «هذا المعجم»: «يكاد التاريخ الإنساني لا يعرف نوعاً من الكتابات أثارت مثل ذلك الجدل الذي أثاره كتاب العهد القديم والعهد الجديد والقرآن وسائر الكتب في الديانات الأخرى. والمفكرين[58] الدينيون يؤمنون بأن تلك الكتب مصدر الحقيقة المطلقة والمؤكدة». وفي تقديم المعجم أنه «يتضمن مجموعة كبيرة من المصطلحات تعكس أحدث منجزات البحث المادي الجدلي والتاريخي في مجال قضايا الدين»[59]، وأول نتائج هذا الاختيار الجمع في الكتاب دون تفرقة بين الديانات السماوية والنحل والأديان الأرضية، بل إدراج بعض رموز الإلحاد ضمن مداخل المعجم. والأثر السلبي لهذا الانحياز الأيديولوجي الماركسي

---

(57) المعجم العلمي للمعتقدات الدينية - تأليف: مجموعة من العلماء والمتخصصين من الاتحاد السوفيتي والبلدان الاشتراكية - تعريب وتحرير: سعد الفيشاوي (الأستاذ غير المتفرغ بجامعة هلسنكي) - مراجعة الدكتور عبد الرحمن الشيخ - الهيئة المصرية العامة للكتاب - 2007 - من المقدمة.

(58) خطأ في النص وصحته: المفكرون.

(59) المعجم العلمي للمعتقدات الدينية - مصدر سبق ذكره - من المقدمة.

في المعجم ترك بصماته في الكثير من المداخل، فمثلا: في مادة نبي الله «إبراهيم» نقرأ: «وتعكس الروايات المتعلقة بإبراهيم وأسرته (كقصة التضحية بإسحق) مفاهيم ما قبل الإنجيل والتي يمكن إرجاعها بوضوح إلى عبادة «إبراهام» (إبراهيم) كإله قبلي»[60]. وهذا كلام ينطوي على خطأ جسيم، فتضحية نبي الله إبراهيم عليه السلام بابنه (سواء صح أنه إسماعيل أو إسحق عليهما السلام) ورد في القرآن الكريم، وليس جزءاً من صورة إبراهيم كإله قبلي.

وفي مدخل عنوانه «الله» نقرأ: «ويرى بعض المستشرقين أنه عندما انهار المجتمع البدائي وبدأ تشكل المجتمع الطبقي، ظهرت فكرة الإله الواحد، التى مهدت بدورها السبيل أمام توحيد مختلف القبائل في دولة واحدة. فقد أعلن الله إلها واحداً أحد بعد أن آمنت به قبيلة قريش التي أدت دورا رئيساً في ظهور الدولة العربية»[61]، وهذا النص محاولة ملتوية للنيل من حقيقة الوحدانية التي هي أقدس عقائد الإسلام، فالحديث عن الطبقات ينتمي للمعجم الشيوعي لا إلى المعجم الاستشراقي، وحتى لو صح أن هناك مستشرقين قالوا هذا، فلماذا يتم تعريف لفظ الجلالة اعتماداً على تأويلات المستشرقين؟

وفي نهاية مدخل: «عبادة الأسلاف» نقرأ: «وقد تطورت عن عبادة الأسلاف في فترة لاحقة من التاريخ عبادة البطل التي ميزت الديانات الإغريقية والرومانية القديمة، ثم نشأت عنها في فترة لاحقة عبادة القديسين في المسيحية والإسلام»،[62] فهل المسيحيون والمسلمون يعبدون الأسلاف؟

وفي مدخل «مركزية الإنسان في الكون» نقرأ أنه: «مفهوم ديني مثالي يضع الإنسان في مركز الكون ويجعل منه الغاية النهائية من خلقه. وتؤكد هذه النظرية أن هناك أهدافا وذرائع موضوعية متعالية عن البشر (إلهية)

(60) المعجم العلمي للمعتقدات الدينية – مصدر سبق ذكره – ص 8.
(61) المعجم العلمي للمعتقدات الدينية – مصدر سبق ذكره – ص 16.
(62) المصدر السابق – ص 22.

وراء خلق العالم.. .. .. .وقد يتمثل الشكل النهائي لنظرية «مركزية الإنسان في الكون» في اليهودية والمسيحية والإسلام. وقد قوض العلم الطبيعي – ممثلا في كوبرنيكوس وجاليليو وداروين وأينشتين – جنباً إلى جنب مع الفلسفة المادية، أسس هذه النظرية»[63]. وهناك مدخل (ص 27) عنوانه: «نظرية نشوء الإنسان» وهو مكون من ٧ كلمات: «عملية تحديد أصل الإنسان وظهوره ككائن اجتماعي»، فهل كان هذا المدخل يتسع لكلمات توضع في الهامش لتشير ولو مجرد إشارة إلى «خلق الإنسان»؟

وفي مدخل عنوانه: «الفن والإلحاد» نقرأ : «ولد الفن خلال عملية النشاط الإبداعي الحر للإنسان. بينما تولد كل من السحر والدين، من ناحية أخرى عن عجز الإنسان البدائي في مواجهة ظواهر الطبيعة التي تبدو مستعصية على الفهم»[64]، فهل الفن نتاج حرية الإنسان والدين (ومعه السحر) نتاج عجز الإنسان؟

وتحت عنوان: «الإلحاد الماركسي» نقرأ أنه: «مرحلة جديدة من حيث الكيف في تطور الفكر الإلحادي،. .. .. وظهر بوصفه النظرية العلمية الحقة التي تعبر عن مصالح تلك القوة الثورية والتقدمية (أي الطبقة العاملة) على نحو متماسك ومتسق. ويصف لينين جوهر الإلحاد بقوله: «الماركسية هي المادية، وهي بصفتها تلك مناهضة على نحو لا يعرف الهوادة للدين»[65]. فهل هذا تعريف علمي أم تبشير واضح بالإلحاد؟

وبطبيعة الحال كان يفترض أن يقوم المراجع بالتعقيب على مثل هذه المقولات إما في هامش النص أو في جزء منفصل في أول الطبعة العربية أو آخرها، على الأقل باعتبار أن هذه التعريفات تنطلق من انحيازات مسبقة وليست تعريفات موضوعية.

وفي مدخل عنوانه «النزعة الإلحادية عند الديموقراطيين الثوريين

(63) المعجم العلمي للمعتقدات الدينية – مصدر سبق ذكره – ص 26 – 27.

(64) المعجم العلمي للمعتقدات الدينية – مصدر سبق ذكره – ص 40.

(65) المعجم العلمي للمعتقدات الدينية – مصدر سبق ذكره – ص 51.

الروس» نقرأ أنها: «أعلى مراحل تطور الإلحاد الديموقراطي الثوري»، ويصفهم مؤلفو المعجم بأنهم نجحوا بدرجة كبيرة في استلهام التراث المادي لأسلافهم الروس وكتاب التنوير الفرنسيين»[66].

وهذا اعتراف مهم بالطبيعة الإلحادية للفكر التنويري الفرنسي!!

وفي هذا المدخل أيضا أن الديموقراطيين الثوريين الروس تجاوزوا أوجه القصور الميتافيزيقية لماديتهم، وهو اعتراف ثانٍ بأن المادية دين لأن لها ميتافيزيقا خاصة بها، أي لها «غيبيات»!

وفي الصفحة نفسها مفاجأة ثالثة من العيار الثقيل في المدخل نفسه، إذ نقرأ أن الديموقراطيين الثوريين الروس: «تمكنوا من التدليل على الطابع المتضارب لعقيدة الخلق»، فهل عقيدة الخلق تنطوي على تضارب؟ وهل هذا كلام علمي؟

وفي المدخل نفسه وبلغة تقريرية متبجحة نقرأ أنهم (أي الديموقراطيين الثوريين الروس): «توصلوا إلى النتيجة القائلة بأن أسباب وجود الدين تكمن في عجز البشر في مواجهة قوى الطبيعة، وفي فقر الجماهير المضطهدة وحرمانها.. ..واقتربوا من الرأي القائل الذي يرى في الدين أفيونا للشعوب.. .. يروض هذه الشعوب من خلال تعزية المضطهدين بالأوهام المتعلقة بالنعيم وراء القبر»[67]. فهل الجنة وهم؟ ولماذا لم يحظ هذا المدخل بتعليق من المراجع؟

المدخل المعنون: «الحجر الأسود» أقرب إلى النكتة السخيفة، ونقرأ فيه ما يلي: «يحاول المسلمون الذين يزورون مكة أن يلمسوه نظراً لأنهم يعتقدون أنه ملاك محجر سوف يسرع يوم القيامة إلى نجدة هؤلاء المؤمنين»[68]، وهذه أول مرة أصادف هذه الخرافة السمجة عن طبيعة الحجر الأسود.

وفي مدخل عن نبي الله داوود عليه السلام نقرأ: «تضفي الكنيسة

(66) المصدر السابق - ص 53.
(67) المعجم العلمي للمعتقدات الدينية - مصدر سبق ذكره - ص 54.
(68) المصدر السابق - ص 86.

عليه قدراً كبيراً من القداسة وتصفه بأنه كان من الصديقين برغم أن الكتاب المقدس يقدمه في صورة المستبد الغادر»[69]، وتحت عنوان: «الإيمان بالشياطين أو العفاريت» نقرأ: «شغلت هذه الفكرة مكانة كبيرة في الديانات البابلية والفارسية القديمة، ومنها انتقلت إلى اليهودية والمسيحية والإسلام» [70]. وفي المدخل الذي عنوانه: «الله»، يقول المؤلفون: «بالنسبة للعالم القديم، ربط مفهومٍ الإله بعجز الإنسان عن تفسير ظواهر الطبيعة. ونبعت هذه الفكرة أيضاً من تأليه زعماء القبائل والملوك والقادة العسكريين والسياسيين الأقوياء، فقُدِّمت فكرة الإله على أنها فكرة بارعة من ابتكار الكهنة الأوائل لتقوية مكانَتهم في المجتمع».[71].

وبعد تعداد المدارس الأوربية المختلفة في تفسير سبب ظهور فكرة الإله يأتي رأي الإلحاد الماركسي بلغة تقريرية وكأنه – وحاشا لله أن يكون – الحق الذي «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»، فهذا الإلحاد: «هو الذي كشف، عن طريق البيانات العلمية الخالصة، الأسباب الاجتماعية والمعرفية لظهور فكرة الإله، والظروف التي نشأت فيها الفكرة ثم بدأت تموت، وما فيها من تناقضات وخاصية رجعية، ودورها الاجتماعي، والمضمون الطبقي فيها. فالإله في التاريخ وفي واقع الحياة هو، أولاً وقبل كل شئ، عبارة عن مركب من الأفكار تكون نتيجة الخضوع القهري للإنسان من جانب كل من الطبيعة الخارجية والنخبة الطبقية التي أخذت تعمل على تقوية ذلك الخضوع القهري، وتعمل على إخماد الصراع الطبقي....وترتبط الأزمة الحادة في الأديان الحديثة بفقدان الجماهير إيمانها بالإله».[72]

فهل يجوز ترجمة هذا الكلام ونشره بوصفه تعريفاً صحيحاً لذات الله

(69) المعجم العلمي للمعتقدات الدينية – مصدر سبق ذكره – ص 162.
(70) المعجم العلمي للمعتقدات الدينية – مصدر سبق ذكره – ص 169.
(71) المعجم العلمي للمعتقدات الدينية – مصدر سبق ذكره – ص 249.
(72) المصدر السابق – ص 250.

سبحانه وتعالى؟ وهل كان يجب – على الأقل – التعقيب على هذه الأفكار الإلحادية؟

وفي مدخل عنوانه «الحديث» نقرأ: «القانون التقليدي للمسلمين بالخلاف مع الشريعة أو القانون الديني. ويتضمن أساطير وتقاليد المسلمين» (73)، والمدخل المعنون بـ «القرآن» (74) مليء هو الآخر بالكلام الفارغ الذي يصف القرآن بأوصاف تحط من قدره وتتعارض مع قداسته وتتنافى في الوقت نفسه مع اللغة العلمية.

ومن المؤكد أن المواءمة بين حرية البحث العلمي وقدسية المعتقدات الدينية أمر لا يقيد هذه الحرية، وقرار نشر مثل هذا المعجم ليس قرارا «فنيا» محضا بل تحكم اتخاذه اعتبارات قانونية كونه صادراً عن مؤسسة مملوكة للدولة ومن يديرونها لا يملكون تفويضاً – صريحا ولا ضمنياً – بنشر مثل هذا العمل.

وقد كانت هذه الأجواء التي بدأت منذ العام 1805 كفيلة بظهور تيار محافظ لم يكن قد حمل حتى ذلك الوقت اسمه الذي استقر لاحقا «السلفية»، وكان من المفهوم أيضاً أن يدعو هذا التيار إلى الحفاظ على كل ما يمت للهوية الدينية بصلة دون تفرقة بين الثوابت والمتغيرات، وأن ينخرط في صراع الهوية ليكتسب مزيداً من الميل إلى المحافظة، قبل أن تهب عليه رياح شتى تجعله ظاهرة اجتماعية دينية متعددة الأوجه، يناصرها كثيرون ويخشاها كثيرون.

(73) المصدر السابق – ص 260.
(74) المعجم العلمي للمعتقدات الدينية – مصدر سبق ذكره – ص 322.

النشأة: قراءة جديدة

عندما طويت صفحة الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤ كانت مياه كثيرة قد جرت في النهر، بحيث أصبحت نهايتها مجرد تحصيل حاصل لأوضاع عملية على الأرض جعلت مصر لا ترتبط بالدولة العثمانية إلا برابطة واهية قطعها الإنجليز ببرود، عندما رأوا ذلك من ضرورات أجواء الحرب العالمية الأولى، فقرروا عام ١٩١٤ فصل مصر عن الدولة العثمانية رسمياً وإعلانها سلطنة جلس على عرشها السلطان حسين كامل. وقد جعل زوال رابطة الخلافة بعد ذلك بسنوات كل جدل عن مشروعية هذا الإجراء بلا قيمة، وهذا في الحقيقة أحد «المعطيات القانونية» المهمة التي لا يتم التوقف عندها عند الحديث عن هوية مصر، ذلك أن هذا الإجراء كان أول انقطاع في التتابع الذي شهدته مصر منذ الفتح الإسلامي من الناحية الشكلية. فهل أسقط هذا الإجراء ما يترتب على «حق الفتح»؟ وهل أصبح الاستمرار الوحيد الباقي استمراراً «قيمياً» لا «قانونياً» ؟.

وقد استقبلت مصر آنذاك أهم رموز الإسلام في العالم على الإطلاق، ذلك هو شيخ الإسلام مصطفى صبري الذي كتب في مصر عمله الضخم

«موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين»، وفيه يصف انتقاله إلى مصر قائلا: «وكان ظني عند مغادرة تركيا إلى بلاد العرب التي جاء منها نور الإسلام إلينا أني أستريح من مجاهدة الملاحدة. لكني وجدت الجو الثقافي أيضا مسموماً»[75]. ولا ريب في أن ما صدم شيخ الإسلام مصطفى صبري صدم آخرين، ما وفر المناخ الملائم لظهور تيار يواجه هذا المد.

في نشأة السلفية المعاصرة:

لاحظت من الرجوع إلى عشرات المصادر السلفية وغير السلفية لتعريف الظاهرة أن التعريف الأوضح بالظاهرة لا يتحقق بترديد ما يعرف به السلفيون أنفسهم ،ولا بالمدخل اللغوي الذي يتخذ الجذر اللغوي (س ل ف) مدخلا للتعريف. فالظاهرة تحتاج لفهم صورتها الراهنة فهماً قريباً من الدقة استحضار روافد ثلاثة : التاريخي، واللغوي، فضلاً عن التعريف (أو التعريفات) التي تتردد في كتابات السلفيين عن معنى السلفية.

فمن الناحية التاريخية يقرر خالد بن فوزي بن عبد الحميد آل حمزة في كتابه: «محمد رشيد رضا طود وإصلاح دعوة وداعية» أنه سأل «الشيخ الفاضل «محمد رشاد غانم» (وهو من الرواد الأوائل لجماعة أنصار السنة في الإسكندرية وقرين للشيخ العلامة عبد الرزاق عفيفي) عن رشيد رضا فذكر أنه (أبو السلفية في مصر)، و «كتب الشيخ محمد حامد الفقي رئيس جماعة أنصار السنة المحمدية رحمه الله خاتمة لكتاب السنة والشيعة، بالغ في الثناء على السيد رشيد رضا، ووصف نفسه بأنه «تلميذ حكيم الإسلام السيد رشيد رضا».[76]

(75) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين - تأليف: مصطفى صبري - شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقا - دار إحياء التراث العربي - لبنان - الطبعة الثانية - 1401 هـ / 1981 م - المجلد الأول - ص 23.

(76) محمد رشيد رضا طود وإصلاح دعوة وداعية (1282 - 1354 هـ): جهاده في خدمة =

ويضيف خالد آل حمزة في هامش الصفحة نفسها ما نصه: «وقد عرضت هذا القول على شيخنا وشيخ مشائخنا العلامة عبد الرزاق عفيفي فأجابني بأنه «ليس على كل حال» وأنه في الجملة سلفي إلا أن له شطحات»[77]. ويذهب مقبل بن هادي الوادعي أبعد من ذلك في الحديث عن محمد رشيد رضا فكتب «بيان بُعد محمد رشيد رضا عن السلفية»، ويضيف الوادعي: «الحمد لله قد رُد عليه أيضاً، لكن لم يفصح أحد بما أفصحنا فيما أعلم، ونستطيع أن نتحدى من يقول إنه سلفي، أن يذكر لنا عالماً من العلماء السلفيين يقول: إن الدجال رمز خرافة، ذكر هذا في تفسير «المنار»، حاكياً عن شيخه محمد عبده المصري، وبعد هذا أقره على ذلك ولم يتعقبه، وينكر أيضاً طلوع الشمس من مغربها، ويقول: إنه لا مانع أن يكون هناك أب للبشرية مع آدم، يذكرها محمد عبده، ويذكرها محمد رشيد رضا في كتابه «المنار» مقراً لها وفيها ضلال مبين.[78]

أما خير الدين الزركلي فيصفه بأنه «أصبح مرجع الفتيا في التأليف بين الشريعة والأوضاع العصرية»[79]، وأما محمد فؤاد عبد الباقي صاحب «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم» فقال عنه: «إنه مرشدي وأستاذي»، وقال عنه أحمد محمد شاكر «أستاذنا رشيد رضا رحمه الله».[80]

= العقيدة وأثره في الاتجاهات الفكرية المعاصرة - خالد بن فوزي بن عبد الحميد آل حمزة (المدرس بدار الحديث الخيرية بمكة المكرمة) - رسالة ماجستير مقدمة للمعهد العالي لإعداد الأئمة والدعاة التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة عام 1408 - دار علماء السلف للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الثانية 1415 - ص 45.

(77) المصدر السابق - ص 45 - الهامش.

(78) إسكات الكلب العاوي يوسف بن عبد الله القرضاوي - تأليف - أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي - دار الآثار - 1426 هـ من - 2005 م - ص 47.

(79) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر - دراسة الأستاذ الدكتور عبد الله بن إبراهيم بن علي الطريقي - موقع الألوكة 21/5/2011 - www.alukah.net.

(80) محمد رشيد رضا طود وإصلاح دعوة وداعية (1282 - 1354 هـ): جهاده في خدمة العقيدة وأثره في الاتجاهات الفكرية المعاصرة - مصدر سبق ذكره - ص 48.

ولعل من أهم مادحيه يوسف ياسين كاتب سر الملك عبد العزيز آل سعود، وقد مدحه في المقدمة التي كتبها لفتاوى ابن تيمية «مجموع الفتاوى» ونقل عنه كلاماً[81]، وهو ما قد يشير إلى الرابطة الفعلية بين الحركة السلفية المصرية والدولة السعودية.

والمفارقة هنا أن الرجل الذي يعد - على الأرجح - المؤسس الحقيقي للحركة السلفية المعاصرة كان قرين محمد عبده الرجل الذي أسس لتيار تنويري يقف على الحاجز الفاصل بين العلمانية والإسلام، وبذلك يصبح جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) قد وضعوا بذرة التيارات الإسلامية الرئيسة الثلاث في تاريخنا المعاصر (التنويري - التجديدي - المسلح). [82] حيث يذهب روبرت دريفوس في كتابه «لعبة الشيطان» إلى أن الأول ألهم الثاني والثاني ألهم الثالث، أما الثالث (رشيد رضا) فألهم حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) مؤسس جماعة الإخوان المسلمين.[83]

---

(81) محمد رشيد رضا طود وإصلاح دعوة وداعية (1282 - 1354 هـ): جهاده في خدمة العقيدة وأثره في الاتجاهات الفكرية المعاصرة - مصدر سبق ذكره - ص 48.

(82) يؤكد الباحث هاني نسيرة أن «الدعوات السلفية الحديثة في مصر - بمرجعياتها المصرية وغير المصرية - وليس بسوادها، لم تكن على أدنى وفاق أو أدنى قبول بطرح المدرسة الإصلاحية التي مثلها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وتلامذتهما حتى حسن البنا جماعة الإخوان المسلمين».(السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة - هاني نسيرة - مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية - سلسلة كراسات استراتيجية - مصر - العدد 220 - 2011 - ص 6). وهذا التباين في إثبات الباحثين الصلة بين السلفية المصرية المعاصرة وثنائي جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وتلاميذهما - وبالتحديد محمد رشيد رضا - أو نفي هذه الصلة، يشير إلى قضيتين مهمتين تحتاجان دراسة وافية لأهميتهما: الأولى، ما يحيط بتاريخ الرجلين (الأفغاني ومحمد عبده) من غموض وشبهات خطيرة، وهي شبهات نرى ضرورة أخذها على محمل الجدية الشديدة. وهي شبهات تطعن في مصداقيتهما وتبرر إعادة النظر في ما تركا من تراث فكري. الثانية المكانة المركزية التي يحظيان بها بوصفهما واضعي بذرة معظم ما تبلور لاحقا من تيارات على الساحة المصرية.

(83) لعبة الشيطان: دور الولايات المتحدة في نشأة التطرف الإسلامي - روبرت دريفوس=

وإذا كان روبرت دريفوس يربط بين الأفغاني وتنظيم القاعدة بتأويل لا يخلو من تعسف، فإن الباحث السوري المعروف محيي اللاذقاني يقفز قفزة في الفراغ لا تخلو من اجتهاد، إذ يربط بين ما كشف حديثاً عن الدور الذي لعبته غواية «المحافل السرية» في حياة جمال الدين الأفغاني وبين النطاق الجغرافي الذي يتحرك فيه تنظيم القاعدة بين أفغانستان وباكستان.

ونص ماسونية الأفغاني محفوظ في «الخاطرات» التي جمعها محمد باشا المخزومي تحت عنوان «خاطرات جمال الدين الأفغاني»، فبعد أن شرح المصلح أسباب انتسابه جاء أوان تبرير الانقلاب على الحركة: «هذا ما رضيته من الوصف للماسونية وارتضيته لها، ولكن مع الأسف أرى جراثيم الأثرة والأنانية وحب الرياسة.. وإذا لم تدخل الماسونية في سياسة الكون، وفيها كل بناء حر، وإذا آلات البناء التي بيدها لم تستعمل لهدم القديم وتشييد معالم حرية صحيحة وإخاء ومساواة، وتدك صروح الظلم والعتو والجور فلا حملت يد الأحرار مطرقة حجارة». ولاكتمال تثبيت ماسونية الأفغاني، لا بد أن نتساءل عن سكوت كتّاب عصر النهضة العربية الأوائل عن تفسيرها أو الإشارة إليها، فالدور الغامض لهذا المفكر الإسلامي كان معروفاً بالإشارات، والغمز دون اللمز، والحصيف لا يحتاج إلى دحمة قطار ليدرك أنه أمام تنظيم سري عالمي الطابعٍ أخاف ولا يزال الأكاديميين والمؤرخين، وهيئات البحث العلمي شرقاً وغرباً. ويضيف اللاذقاني: «ومن مضحكات أبحاثنا النهضوية والتنويرية، أننا إلى اليوم ندرس «العروة الوثقى» كصحيفة عربية في باريس دون أن نقف عند أصلها وهي الجمعية السرية التي شكلها الأفغاني قبل قدومه إلى العاصمة الفرنسية، مما يعني أن ماسونيته أصيلة وقديمة وليست وليدة المحيط الباريسي الذي وجد

= - تقديم ومراجعة: مصطفى عبد الرازق - ترجمة: أشرف رفيق - مركز دراسات الإسلام والغرب - مصر - الطبعة الأولى سبتمبر 2010 - ص 31.

نفسه فيه مع شلته وتلاميذه»[84].

وأخبار تلك الجمعية السرية موجودة عند أخلص تلاميذ الأفغاني وهو الشيخ محمد عبده الذي نشر له الباحث الجاد المرحوم علي شلش في سلسلة الأعمال المجهولة نصاً يعترف فيه بجمعية (حيدر أباد) تلك المدينة التي ستكون بعد قرن ونصف القرن من الأفغاني مقراً لأسامة بن لادن، فانظر، وتفكر ولا تأخذ أحداث الدنيا بالسطحية التي يقترحونها عليك لتريح رأسك، وتترك لهم إدارة شؤون الكون لصالح جمعيات سرية ذات أهداف شديدة الغموض والالتباس، ومغرقة في سريتها. يقول محمد عبده في رسالة إلى أستاذه جمال الدين الأفغاني، تحمل تاريخ الرابع والعشرين من ديسمبر ١٨٨٤ ميلادية، وقد كتبها من تونس: «استطعت أن ألتقي هنا العلماء ورجال الدين، وقد عرفتهم بنا، وقلت لهم: إن العروة ليست اسم الصحيفة، وإنما اسم جمعية أسسها السيد في حيدر أباد ولها فروع في كثير من الأقطار لا يدري أحدها عن الآخر شيئاً، ولا يعرف هذه الفروع إلا الرئيس وحده، كما قلت لهم إننا نرغب اليوم بتأسيس فرع جديد في هذا البلد». وما دام الشيخ محمد عبده يتحدث عن نفسه وعن الأفغاني بصيغة التلازم «عرفتهم بنا» و«إننا نرغب» وما دام الأمر يتعلق بفرع لجمعية سرية، وليس لصحيفة، فلماذا لم نسمع أو نقرأ شيئاً في إثبات ماسونية محمد عبده أو نفيها؟.. خصوصاً أنه كان من الشلة الباريسية، التي ضمته مع الأفغاني ويعقوب صنوع وأديب إسحق وغيرهم من منفيي المشرق. وليس بين يدي الباحثين - حتى الآن - نص بقلم محمد عبده يثبت ماسونيته كنص جمال الدين الأفغاني في خاطراته، لكن حياة الرجلين يصعب فصلها

(84) الماسونية المشرقية من «جمعية حيدر أباد» إلى «الشلة الباريسية»: رسائل محمد عبده لأستاذه تكشف عن وجود جمعية سرية وخطرات الأفغاني تصرح بالانضمام للمحفل الفرنسي - محيي الدين اللاذقاني - مقال - جريدة الشرق الأوسط اللندنية - 21 /3 / 2002.

عقائدياً وإنسانياً وتنظيمياً، ولمن يريد إمساك طرف الخيط للسعي وراء نفي أو إثبات ماسونية الشيخ محمد عبده نشير إلى أن المستشرق البريطاني (إيلي كدوري) يعتبر الأفغاني ملحداً، وكذلك تلميذه، ودليله مقطع من رسالة لمحمد عبده حول رد أستاذه الأفغاني على المستشرق الفرنسي (رينان) يقول فيها «لا تُقطَع رأس الدين إلا بسيف الدين»، ولخطورة هذه العبارة اضطر عبده لتفسيرها لاحقاً، فقال إنه وأستاذه يميزان بين إسلام القرآن وإسلام الحكام والمعنى حسب التفسير اللاحق أن القرآن سيف الدين وهو وحده الذي يفحم الحاكم والخليفة ويفل سيفه[85].

ويستطرد محيي الدين اللاذقاني: ودع هذا الخيط واتبع آخر، فقد كان الشيخ عبده أثناء منفاه البيروتي في ضيافة وموضع حفاوة أحفاد الأمير عبد القادر الجزائري، وهؤلاء ركبتهم تهمة الماسونية إلى منتصف خمسينات القرن الماضي وكان الأمير محمد سعيد حفيد الأمير عبد القادر، قد خصص جناحاً في قصره الدمشقي لاجتماع المحافل الماسونية المشرقية وهي عديدة منها: «محفل ميسلون»، و«محفل أمية» و«محفل أبي العلاء» و«محفل العدل الشقيق»، ومحفل يحمل اسم الأمير عبد القادر الجزائري نفسه. وإذا كانت تلك الحفاوة مجرد كرم ضيافة عربية وليست أخوة عقائدية، فماذا نقول عن عشرات الإشارات في كتابات الشيخ عن وحدة الهدف والتنظيم والمصير بينه وبين جمال الدين الأفغاني؟، وما الرابط بين جمعية حيدر أباد السرية والشلة الباريسية التي كانت على صلات وثيقة بالحركة الماسونية؟[86]..

فهل تأثر التلميذان (محمد عبده ورشيد رضا) بأستاذهما، وهل يفتح هذا باباً لقراءة جديدة لنشأة الحركة الإسلامية بتياراتها الثلاثة؟!

---

(85) المصدر السابق.
(86) المصدر السابق.

إسم واحد ومسميات عديدة

السلفية لغة نسبة إلى "السلف"، والسلفي نسبة إلى السلف وانتحال مذهبهم، قال ابن الأثير: "سلف الإنسان من تقدَّم بالموت من آبائه وذوي قرابته"، وفي لسان العرب: "السلف والسليف والسلفة: الجماعة المتقدمون".(87)

وقال الشيخ محمد أمان جامي "عندما نطلق السلف فإنما نعني بها من الناحية الاصطلاحية أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين حضروا عصره، فأخذوا منه هذا الدين مباشرة غضاً طرياً في أصوله وفروعه، كما يدخل في هذا الاصطلاح التابعون لهم الذين ورثوا علمهم قبل أن يطول عليه الأمد، والذين شملتهم شهادة الرسول لهم وثناؤه عليهم بأنهم "خير الناس"، حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم:"خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم"، كما يشمل الاصطلاح تابعي التابعين".(88)

وسئلت اللجنة الدائمة للافتاء بالمملكة العربية السعودية: ما هي السلفية وما رأيكم فيها؟. فأجابت: "السلفية نسبة إلى السلف، والسلف هم صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأئمة الهدى من أهل القرون الثلاثة

(87) نظرات سلفية في أصول محمد حسان القطبية – محمد بن عبد العليم السلفي – دون ناشر – دون تاريخ – ص 9.

(88) نظرات سلفية في أصول محمد حسان القطبية – مصدر سبق ذكره – ص 10.

الأولى.. .. .. والسلفيون: جمع سلفي نسبة إلى السلف.. .. ..وهم الذين ساروا على منهاج السلف من اتباع الكتاب والسنة والدعوة إليهما والعمل بهما، فكانوا بذلك أهل السنة والجماعة".[89]

ويرى الدكتور عبد الله بن إبراهيم بن علي الطريقي أن الحديث عن السلفية يتسم بأمور، منها أنه موضوع قديم جديد ـ قديم في أصوله وتطبيقاته، جديد في فروعه وتعدُّد نماذجه ومدارسه، وأنه عالم مجهول بالنسبة لكثير من المسلمين. وقبل التعريف اللغوي يحدد الدكتور الطريقي سمات السلفية بأنها تحمل فكراً يقوم على نصوص الوحيين، مما ظهرت دلالته من المتواتر، وما صح ثبوته من أحاديث الآحاد. مع إعمال دلالات تلك النصوص وعدم إهمالها، أو تأويلها. وانتهاج الاعتدال والوسطية في الأحكام وفي المواقف والتصرفات والعلاقات.[90]

وإذا أريد بكلمة "السلف" معناها اللغوي، فهو معنى نسبي يمكن أن تتبادل استخدامه الأزمنة المتتالية، فكل زمن من الأزمان هو سالف بالنسبة إلى الأزمنة التي تليه، وهو بالتالي "خَلَفٌ" بالنسبة إلى الأزمنة التي سبقته. لكن الكلمة اكتسبت معنى اصطلاحياً ثابتاً غير هذا لا نتجاوزه ولا تنتقل منه إلى سواه. وتستعمل الكلمة في الدلالة على هذا المعنى الاصطلاحي، ويقصد به "أفضل العصور الإسلامية وأولاها بالاقتداء". والمعنى الاصطلاحي المستقر لهذه الكلمة هو القرون الثلاثة الأولى من عمر أمة الإسلام، ومصدره قول الرسول فيما رواه الشيخان من رواية عبد الله بن مسعود: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم. ثم يجيء

(89) نظرات سلفية في أصول محمد حسان القطبية – مصدر سبق ذكره – ص ص 10.

(90) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر – دراسة الأستاذ الدكتور عبد الله بن إبراهيم بن علي الطريقي – موقع الألوكة – www.alukah.net .21/5/2011

أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته"[91].

ورغم أن الخيرية في الحديث كما هو واضح تتصل بصحبتهم للنبي صلى الله عليه وسلم، وبالتالي ينبغي أن تنصرف إلى ما نقلوه عن النبي من قول أو فعل، إلا أن الخطاب السلفي يتوسع في تحديد مفهوم اتباعهم ليشمل: "اتباعهم فيما نقلوه، واقتفاء آثارهم فيما عملوه"[92] وكأن فعل الصحابة – كل الصحابة – مصدر للتشريع، هذا فضلاً عما دار حول تعريف الصحابة وحدود عدالتهم من جدل قديم. ورغم أن الخيرية من ظاهر معنى الحديث أيضاً مناطها زمني فإن السلفيين يضيفون قيداً آخر يجعل التعريف "انتقائياً"، يقول الشيخ محمود خفاجي: "ليس هذا التحديد الزمني كافياً في ذلك، بل لا بد أن يضاف إلى هذا السبق الزمني موافقة الرأي للكتاب والسنة وروحها، فمن خالف رأيه الكتاب والسنة فليس بسلفي وإن عاش بين أظهر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين".. .. ..فكل من التزم بعقائد هؤلاء الأئمة وفقههم وأصولهم "كان منسوباً إليهم وإن باعدت بينه وبينهم الأماكن والأزمان، وكل من خالفهم فليس منهم وإن عاش بين أظهرهم".[93]

ويرى البوطي أن السلفية "حقبة لا منهج" أنها تدعونا إلى أن نربط عقولنا وسلوكنا برابطة الولاء للسلف والاقتداء بهم والانضباط بقواعد فهمهم للنصوص والتقيد بكل ما اتفق عليه جميعهم أو جلهم من المبادئ الاعتقادية والأحكام السلوكية، ونبذ كل ما يخالف ذلك مما ابتدعه المضللون أو الجاهلون. غير أن الواجب – بحسب البوطي – لا يتحقق على هذا

(91) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي – الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي – دار الفكر سورية – الطبعة الأولى – 1988 – ص 9.

(92) صفحات بيضاء في المنهج السلفي – مقال – أحمد السيد – موقع أنا السلفي – www.anasalafy.com.

(93) صفحات بيضاء في المنهج السلفي – مصدر سبق ذكره.

النحو الذي يتفق مع الأخذ بكتاب الله وسنة نبيه إلا بالالتزام بالمنهج الذي تمسك به السلف الصالح في فهم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. فاتباع السلف ليس مرادا ولا مطلوبا لمجرد أنهم سلف هذه الأمة في الترتيب الزمني، بل لكونهم أحرى الناس بفهم كلام الله ومعرفة سنة رسول الله.. .. .. فلذلك كانوا أولى الناس بفهم معاني ومرامي كلام الله العربي المبين، وكانوا أقرب الناس إلى حياة رسول الله والاختلاط به، فكانوا لذلك أولى الناس بالتبليغ عنه والفهم منه. ثم إنهم كانوا أصدق الناس دينا وأنقاهم فطرة وأبعدهم عن مظاهر التصنع والجنوح والابتداع، فكانوا من أجل ذلك أولى الناس بالاطمئنان إليهم والوثوق بهم[94]

والسلفية نسبة إلى السلف، والأصل اللغوي لمادة "سلف" يدل على تقدم وسبق، كما يذكر ابن فارس، قال: "ومن ذلك السلف: الذين مضوا"، وقال الأزهري السلف: من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السن والفضل، وأحدهم سالف. وذكر ابن الأثير قريبًا من ذلك، وزاد: "ولهذا سمي الصدر الأول من التابعين السلف الصالح". ووردت لفظة "سلف" في قوله تعالى إخبارًا عن فرعون وقومه: "فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلاً لِلآخِرِينَ".[95] قال ابن عطية: "هو جمع سالف كحارس وحرس. والسلف: هو الفارط من الأمم المتقدم، أي جعلناهم متقدمين للأمم الكافرة عظة ومثلاً لهم يعتبرون بهم أو يقعون فيما وقعوا فيه".[96]

وعلى هذا فـ (السلف) يطلق على المتقدم أيًّا كان، هذا من حيث الحقيقة

---

(94) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي - الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي - دار الفكر سورية - الطبعة الأولى - 1988 - ص 9 - 11.

(95) سورة الزخرف: 56.

(96) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر - دراسة الأستاذ الدكتور عبد الله بن إبراهيم بن علي الطريقي - موقع الألوكة - www.alukah.net 21/5/2011.

اللغوية، أما الحقيقة الشرعية فليس لهذه اللفظة معنى خاص فيها، وأما الحقيقة العرفية لدى علماء الشريعة فإنها تطلق مراداً بها الصحابة والتابعون ومن سار على نهجهم في القرون الثلاثة الأولى. ويضيف الدكتور الطريقي: "ولعل ذلك المفهوم المطلق من حيث اللغة ما جعل أكثر العلماء السابقين واللاحقين لا يكتفون بلفظة "السلف" بل يأتون بها موصوفة فيقولون: "السلف الصالح"".[97]

وفي مواجهة الاتهام الدائم للسلفية بالرجعية والقطيعة مع فكرة التقدم يوجد خطابان متمايزان: الأول يعيد تعريف "التقدم" بناء على معيار أحادي أخلاقي، والثاني ينفي الاتهام بناء على المفهوم المادي للتقدم. ومن نماذج الرد الأول على اتهام السلفية بالرجعية قول أحمد السيد: "يزعم خصوم الإسلام بعامة والسلفية بخاصة أنها دعوة رجعية، وهو زعم خاطيء من جذوره فلا تتعارض السلفية مع التقدم، لأن التقدم في الإسلام تقدم أخلاقي يمضي قدمًا في تحقيق الرسالة التي نيطت بهذه الأمة مع الأخذ بأسباب العمران المادي في نواحي الحياة كلها.[98]

ومن نماذج الرد الثاني على الاتهام نفسه قول أسامة شحادة إنه "في العصر الذهبي للسلفية، وهو عصر النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده، لم يكن هناك صراع مع العلم أو العقل، بل على العكس كان فداء بعض أسرى المشركين هو تعليم الصبيان الكتابة والقراءة، وتم اقتباس معارف عسكرية من الفرس كحفر الخندق في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، واقتباس النظم الإدارية من فارس في عهد الخليفة عمر ابن الخطاب".[99]

(97) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر - مصدر سبق ذكره.
(98) وقفة أخرى.. السلفية والتقدم - مقال - أحمد السيد - موقع صوت السلف - www.salafvoice.com.
(99) حول الدعوة السلفية ... إجابات على أسئلة «الزمن السلفي» - مقال - أسامة شحادة =

مدخل إلى السلفية المصرية :

رغم الإقرار بحقيقة أن السلفية المعاصرة في مصر يقارب عمرها قرناً من الزمان، إلا أن الاهتمام بها على النحو الذي تشهده الأوساط العامة السياسية والإعلامية ارتبط بشكل مباشر بثورة الخامس والعشرين من يناير. وقد تراوحت مواقف السلفيين ما بين صمت مريب أثناءها وبين مشاركة فريق منهم فيها وسط جدل حول مشروعيتها. وكان افتقار مواقف السلفيين في مصر إجمالاً إلى الرؤية السياسية والاستراتيجية للأحداث انعكاساً لحقيقة أن الظاهرة السلفية هي في الحقيقة مظلة تنضوي تحتها تيارات وحركات مختلفة.

والسلفيون طائفة حركات وتيارات يدعون إلى مجموعة أفكار محورها المناداة بالعودة إلى "خير القرون" وهي أصبحت معقدة ومتنوعة الأفكار والرؤى إلى الحد الذي بات معه من الصعوبة بمكان الإحاطة الدقيقة بكل مكونات المواقف السلفية، والوقوف على أفكارها ورموزها، واتجاهاتها وقواها، وبالذات بعد الثورة التي تباين فيها السلفيون تمامًا. والبعض يتهم الأجهزة الأمنية في نظام مبارك بالوقوف وراء انتشار التيار السلفي كي يصنع توازناً مع الإخوان، وعن طريق القنوات الفضائية سُمح لهم (السلفيون) بالتمدد في المجتمع لأنهم أقل حدة، ولأنهم يعتمدون خطاباً يركز على المظاهر الدينية.[100]

ويتوزع المعسكر السلفي إلى عديد من الاتجاهات يصل الاختلاف بينها إلى حد التناقض، فجماعة "أنصار السنة المحمدية"، ترى أن النظام الديمقراطي نظام كافر، لكن الانتخابات بالترشيح ومزاحمة أهل الديمقراطية لتقليل شرهم جائز، وترى شرعية العمل الجماعي، ولا تقر التحزب لغير

- مجلة العصر الإليكترونية 2007 / 5 / 18 – www.alasr.ws.

(100) الزمن السلفي – مقال – ماهر فرغلي – مجلة المجلة اللندنية – 26 إبريل 2011.

السنة والجماعة، ومثلها الجمعية الشرعية، التي يصل أتباعها لمئات الآلاف. وهذه "سلفية علمية" تؤمن بالعمل الجماعي التنظيمي ولكنها ترفض العمل من داخل مؤسسات الدولة التي تعتبرها غير إسلامية، ولذا أنشأت تنظيماً كاملا، له فروع ومسؤولون، وذو آلية ونظام صارم، بقيادة محمد عبد الفتاح أبو إدريس (قيم الدعوة السلفية)، وسعيد عبد العظيم (المشرف على المجلس التنفيذي للدعوة السلفية)، ومعظم مشايخ الفضائيات المصرية يتبعون هذا التيار. وبعض المراقبين يعتبرون الأهم "السلفيين الحركيين" الذين يرفضون تكوين جماعة خاصة، لكنهم يشجعون أتباعهم على التعاون مع جميع الجماعات العاملة حتى تنظيم القاعدة، حتى أن عدة مجموعات مسلحة قبض عليها في مصر اعترفت في التحقيقات أنهم كانوا من تلاميذ محمد عبد المقصود وفوزي السعيد شيخي هذا الفصيل.

وهناك تيار آخر قد يتناقض مع الجميع، وهو التيار المدخلي بقيادة أسامة القوصي ومحمود عامر الذي كان أفتى بجواز قتل محمد البرادعي، حيث يرى عدم الخروج على الحاكم المسلم، وإن كان فاسقاً، لكن الغريب أن أسامة القوصي بعد 25 يناير أجاز المظاهرات واعتذر "لشباب الثورة"، ومحمود لطفي عامر قرر ترشيح نفسه للرئاسة![101]

وهكذا نجد أنفسنا أمام سلفيات كثيرة منها من يتحالف مع الأنظمة، وهي السلفية التقليدية والمدخلية، وأخرى ترفضها بل ربما تكفرها كالسلفية الجهادية، وكذلك موقفها من السياسة ليس على نهج واحد. ويصعب القول إن هذه الجماعات تمتلك أي مشروع أو رؤية سياسية، فبينما يصر عبد المنعم الشحات (المتحدث الإعلامي باسم الدعوة السلفية بالإسكندرية) على مقاطعة السياسة لمخالفات شرعية، فإن الشيخ محمود لطفي عامر رئيس جمعية أنصار السنة بدمنهور يرى أن السلفيين يمارسون السياسة

(101) الزمن السلفي – مقال – ماهر فرغلي – مجلة المجلة اللندنية – 26 إبريل 2011.

من خلال ولي الأمر الذي يحدد أدوارهم، ولذا حدث الخلل والتباين في مواقفهم في الأحداث التي شهدتها مصر.[102]

ومن ناحية المرجعية الفقهية، يذهب بعض دارسي الظاهرة السلفية إلى أن الشيخ أحمد تقي الدين بن تيمية هو المؤسس الفعلي للمدرسة السلفية الحديثة من خلال اعتمادها بشكل كبير على فكره ومنهجه في تفسير الإسلام، فقد جاء ابن تيمية (661 - 728 هـ) في فترة تراجع وانحطاط في مختلف المجالات دينياً وعلمياً وسياسياً وثقافياً وأخلاقياً، وقام مشروعه الاصلاحي محيطاً بكل تلك الجوانب من خلال محاربة كل أنواع الشرك والبدع والخرافات التي سادت وانتشرت آنذاك، وتنقية عقيدة التوحيد مما علق بها من شوائب من خلال إعادة طرح ما قدمه القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، بعيداً عن أي التباسات أو بدع أو خرافات لا تمت للإسلام بصلة، كما سعى ابن تيمية إلي إعادة بناء الثقافة والمعرفة الإسلامية بناءً يعيد لها الفعالية، محاولاً طرح إطاره التصوري للعلاقة بين العقل والنص، فكلاهما في رأيه يشد الآخر ويدعمه ولا ينفيه، فالعقل الصريح لا يتناقض مع النقل الصحيح إلا أنه في حالة عدم القدرة على إزالة التناقض يقدم النقل.[103]

وحسب الدكتور مصطفى حلمي أحد أهم دارسي الفكر السلفي فإن أهمية أفكار ابن تيمية ترجع إلى ما شهده عصره من جهل كبير بالاتجاه السلفي، فضلا عن أن بعض ما قاومه ابن تيمية ما زال ماثلاً في حياة مسلمي اليوم. ويعتبر مصطفى حلمي أن جهود ابن تيمية على تعددها تبقى – قبل كل شيء – منهجاً إذ كان "أمينا في الدعوة إلى طريق

(102) الزمن السلفي – مقال – ماهر فرغلي – مصدر سبق ذكره.
(103) السلفيون في مصر. معضلة أم حل؟ – مقال – حسن سلامة – مجلة الديموقراطية – مؤسسة الأهرام – مصر – إبريل 2010.

السلف"، وأهم معالم منهج ابن تيمية: اتفاق الأدلة الشرعية والعقلية، وأن في القرآن والحكمة النبوية عامة أصول الدين.[104] أما قواعد المنهج فهي: تقديم الشرع على العقل، ورفض التأويل الكلامي، والاستدلال بالآيات والبراهين القرآنية.[105]

وبعد ابن تيمية،جاء التأسيس الثاني ممثلاً في الوهابية، و لعبت عوامل متعددة دورها في حصر الدعوة الوهابية وقصرها على جوانب محددة دون الانفتاح في مختلف المجالات المعرفية والنهضوية، ولعل الطبيعة القبلية والبيئة الصحراوية في جزيرة العرب التي شهدت مهد تلك الدعوة الوهابية ساهمت في محدودية المشروع الإصلاحي لتلك الدعوة، حيث لم تحتك مباشرة بالاستعمار الغربي ولم تدرك - من ثم - الفارق الحضاري بين الغرب والمسلمين في ميادين مختلفة، وهو ما أبعد السلفية الوهابية - إن جاز التعبير - عن فرص الإفادة من الآخر الحضاري وتقدمه العلمي والتكنولوجي، علاوة على ما مثله التحالف مع آل سعود من التركيز علي طاعة السلطان وولي الأمر ومناصرته وعدم جواز الخروج عليه، فتعثر المشروع الاصلاحي السياسي الوهابي، وتوقف عند حدود الطاعة دون إعمال العقل.[106]

وفي مطلع القرن العشرين ظهرت نماذج سلفية تسعى إلى النهضة والاستنارة، فجاء الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، وهي نماذج تواصلت - في جانب - مع سلفية محمد بن عبد الوهاب فيما يخص تصحيح العقيدة، ثم قفزت بها فيما يتعلق بمشروع التقدم والنهضة .. فهذه السلفية الاصلاحية ولدت في أتون صراع حضاري وثقافي مع الغرب مما أعطاها

(104) قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي: بحوث في العقيدة الإسلامية – مصدر سبق ذكره – ص 29 – 30.

(105) قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي: بحوث في العقيدة الإسلامية – مصدر سبق ذكره – ص 187 – 194.

(106) السلفيون في مصر. معضلة أم حل؟ – مصدر سبق ذكره.

حافزاً ودافعاً كبيراً للتجديد في ميادين المعرفة والفكر والثقافة، وإن كان من الوارد التمييز بين سلفية الأفغاني التي تعتمد الثورات الجماهيرية، وسلفية محمد عبده التي تعتمد الوسائل السلمية ونبذ سياسة العنف واجتناب معاداة الحكام المسلمين والانصراف إلى تكوين أجيال تحمل الدعوة وتنشر التربية الإسلامية حتى لو اضطرها ذلك لمهادنة الاحتلال ما دام ذلك يدرأ المفاسد، فسلفية محمد عبده كانت إصلاحية نهضوية ولم تكن ثورية جهادية.[107]

ثم ظهرت جماعات متعددة تهتم بالشعائر التعبدية وتخليصها من البدع، والسعي لتنفيذها على النحو الذي كانت عليه في العصور الإسلامية الأولى بدءاً من عصر النبي محمد صلى الله عليه وسلم وعهد صحابته، لا سيما الخلفاء الراشدين بشكل خاص، كما اهتم هذا التيار دائماً بما تسميه الجماعات الإسلامية بالهدي الظاهر ويقصد به اتباع سنة النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم في الأمور المتعلقة بشكل الملابس وشعر الرأس واللحية بالنسبة للرجال، والحجاب وعدم إظهار التزين بالنسبة للنساء.[108]

نحو خريطة للسلفية

ورغم الشيوع الكبير لتقسيم السلفية إلى:

السلفية العلمية.

السلفية الجهادية.

السلفية الحركية.

فإن الأمانة العلمية تقتضي أن نشير إلى أن ثمة من يتحفظ عليه بناءً على اعتبارات لها وجاهتها، ولكونه موضوعاً يحتاج دراسة مستقلة

(107) السلفيون في مصر. معضلة أم حل؟ – مقال – حسن سلامة – مجلة الديموقراطية – مؤسسة الأهرام – مصر – إبريل 2010.

(108) السلفيون في مصر. معضلة أم حل؟ – مقال – حسن سلامة – مجلة الديموقراطية – مؤسسة الأهرام – مصر – إبريل 2010.

فإننا نكتفي في هذا السياق بإثبات أن الباحث أسامة شحادة يرى أن هذا التقسيم – ولعل الباحث الأردني محمد أبو رمان يحوز ملكية حقوقه الفكرية – "غير صحيح ولا سليم، وليس نتيجة دراسة واسعة ومعمقة للواقع السلفي، بل هو قد يكون رؤية شخصية لواقع الدعوة السلفية في الأردن في لحظة ما".

كما أن هذا التقسيم يواجه إشكالات كثيرة من ناحية عدم وجود فواصل حقيقية بين مكوناته، ولا يتوفر مكان لكثير من التجمعات السلفية فيه!! وهذا التقسيم للدعوة السلفية أيضاً يستبطن تناقضا في الموقف تجاه بعض أقسامه بين الذم له بالمجمل وتأييد مواقفه بالقطعة!!

فمثلاً ما يطلق عليه التيار السلفي التقليدي ويراد به العلماء والمشتغلون بالتأليف والتحقيق، ويوصمون بأنهم منعزلون عن الشأن العام وأنهم في قبضة السلطة ومتأخرون عن حركة المجتمع، هؤلاء ليسوا كتلة واحدة تحمل الخصائص نفسها في الدول كافة. وهذا التيار الذي يسمونه «تقليدي»، تجد أن "المثقفين والمتنورين من الإسلاميين"، سواء من خرج من عباءة تنظيمه، أم من تولى منصباً رسمياً باسم تنظيمه حين يصطدم بالواقع يعود للمواقف نفسها التي يتبناها التيار "التقليدي"، والتي لا تجد شعبية في الشارع، كفتوى الشيخ ابن باز بجواز السلام مع اليهود أو الاستعانة بأمريكا في تحرير الكويت.

"وهذا التيار فيه كثير من المدركين لأهمية الإعلام والتصدي لإرشاد الناس في دينهم ودنياهم فبرزوا على الفضائيات وقدموا خطاباً سلفياً مميزاً، أسقط كثيراً من مقولات بعض الإسلاميين باستحالة وجود إعلام لا يتقيد بقواعد الإعلام الغربي العامة. ما سموه "التيار السلفي الجهادي"، ويقصدون به جماعات القاعدة غالباً ومن سار على نهجها، وهذا اسم غير صحيح فلا هم سلفيون ولا هم جهاديون".

"فالسلفية هي اتباع الكتاب والسنة على طريقة الصحابة الكرام في العقيدة والفقه والأخلاق والمنهج والسياسة الشرعية. وهؤلاء في تبنيهم لتكفير بعض المسلمين ليسوا على منهج السلف، وفي منهجهم القائم على القتل والتفجير ليسوا على منهج السلف، وطريقتهم في الجهاد لا توافق أحكام الشريعة الإسلامية، التي منعت من قتل الأبرياء وتخريب المنشآت."

ويمكن طرح تقسيم جديد للتجمعات السلفية، وهو قائم على رؤية تركيبية وليست مسطحة لهذه التجمعات وتقوم على المحاور: العلمية، الدعوية، الجماعية أو التنظيمية، السياسية، البرلمانية، الجهادية. فمثلا: جماعة أنصار السنة المحمدية في مصر، يمكن توصيفها بأنها جماعة سلفية علمية إلى حد ما، دعوية نشيطة، منظمة، وليست سياسية أو برلمانية أو جهادية. بينما جمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت، يمكن توصيفها بأنها جماعة سلفية علمية إلى حد ما، دعوية نشيطة، منظمة، سياسية وبرلمانية. وهذه المحاولة في تقسيم التجمعات السلفية وتوصيفها، أظنها أدق وأقرب للواقع من التصنيف السابق، والقضية بحاجة لمزيد درس.[109]

وهذا النقاش مثال – مجرد مثال – لحالة الضبابية التي ما زالت تحيط بالظاهرة السلفية في الخطاب العام: التحليلي والثقافي والسياسي.

والباحث هاني نسيرة يضع الجمعيات ذات الخطاب السلفي في فئة (باعتبار الشكل القانوني والدور معا) ويطلق عليها "السلفية الاجتماعية والمؤسساتية". وسنتوقف فيما يلي مع أهم معالم هذه الفئة.

السلفية الاجتماعية والمؤسساتية

الجمعية الشرعية:

أسس الشيخ محمود خطاب السبكي الجمعية الشرعية عام 1912 تحت

(109) حول الدعوة السلفية ... إجابات على أسئلة «الزمن السلفي» – مقال – أسامة شحادة – مجلة العصر الإليكترونية 2007 / 5 / 18 – www.alasr.ws.

اسم "الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية"، وكان دافعه في ذلك رؤيته للواقع المصري المضطرب في ظل الاستعمار الذي نتج عنه تنحية الشريعة الإسلامية عن الحياة العامة، وتغيير مسار التعليم ومناهجه، وبدايات حملة التغريب التي ظهرت في تلك الفترة، وما صاحبها من دعوات تقلل من قيمة المرأة ومكانة الشريعة الإسلامية في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وظهور وتفشي البدع والخرافات. ورغم أن الهدف الأساسي الذي سعت إليه الجمعية عند إنشائها هو الوعظ والإرشاد والدعوة إلى الالتزام بالسنة ومحاربة البدعة، فإن هدف تدعيم قيمة التعاون والتكافل بين أبناء الشعب شغل بال السبكي منذ لحظة التأسيس الأولى.[110]

وتنتشر فروع الجمعية في جميع أنحاء جمهورية مصر، وتعتبر من أقوى وأبرز المنظمات العاملة في العمل الخيري، ليس فقط لأنها تمتلك أكثر من 350 فرعاً في مختلف أنحاء البلاد، بل لامتلاكها بيئة خدمية اجتماعية واقتصادية تغطي أنحاء البلاد، ورئيسها حالياً الدكتور محمد المختار محمد المهدي، وهو من علماء الأزهر. ومن أهم رموزها الشيخ محمود محمد خطاب السبكي مؤسس الجمعية، وكان من علماء الأزهر والشيخ أمين محمود محمد خطاب السبكي، وهو نجل "السبكي" المؤسس، وتولى رئاسة الجمعية بعد رحيل والده، وظل الشيخ أمين رئيسا لها حتى وفاته، وقام بتحقيق مؤلفات والده. والشيخ عبد اللطيف مشتهري، وهو من أشهر رؤساء الجمعية بعد مؤسسها، وشهد عهده انطلاقة كبرى للجمعية وأنشطتها في مصر، وكان من العلماء ذوي المكانة. والشيخ الدكتور فؤاد

(110) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (2 – 2) – صلاح الدين حسن – دراسة – موقع إسلام أون لاين www.islamo-line.net – 6/ 3 /2011

علي مخيمر: وهو من علماء الأزهر، وكان من المتجردين لعمل الجمعية، حتى إنه ترك بيته بعد تولي رئاستها، وسكن في مقر الجمعية حتى يباشر مصالح المسلمين.

وإلى جانب أن هذه الجمعية نادت بالدين الإسلامي ككل لا يتجزأ، وإلى إحياء السنة ومحاربة البدعة، فإنها حددت عدداً من الأغراض وراء إنشائها، منها: نشر التعاليم الدينية الصحيحة والثقافة الإسلامية لإنقاذ المسلمين من المعتقدات الفاسدة، وكذلك فتح الكتاتيب لتحفيظ القرآن، وإنشاء المساجد، والقيام بواجب الرعاية الاجتماعية من خلال إعانة المنكوبين، وإنشاء المستشفيات لمعالجة الفقراء، وتحقيق مبدأ التضامن الاجتماعي من خلال رؤية إسلامية. وقد آمن الشيخ السبكي بالعمل الجماعي المنظم البعيد عن السياسة، وعمل بمبدأ (الانشغال بالسياسة وعدم الاشتغال بها)، فدائماً كان يؤكد أن جمعيته لا تتعرض للأمور السياسية التي يختص بها أولو الأمر، ولعل هذا النهج في العزوف عن العمل السياسي هو ما هيأ لها أسباب الاستمرار، ولم يحفز السلطة على مناهضة أنشطتها، ومع أن هذا منصوص عليه في ميثاق الجمعية، فإن البعض يرى أن الجمعية قد انحرفت عن هذا المبدأ ولو قليلاً.[111]

ودعاة الجمعية الشرعية مرجعهم الأساسي كتاب المؤسس الشيخ محمود خطاب السبكي "الدين الخالص" وهو موسوعة فقهية ضخمة تذكر معظم الآراء الفقهية بأدلتها ثم ترجح أحدها. وترى الجمعية الشرعية أن مشكلة الأمة الإسلامية تكمن في البدع والخرافات التي دخلت على الدين، ومنها العديد من طقوس التصوف، وأنه إذا تمت تنقية الدين من هذه البدع

(111) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (2-2) - صلاح الدين حسن - دراسة - موقع إسلام أون لاين www.islamo-line.net- 6/ 3 /2011

سوف يعود للأمة مجدها وعزها. ورغم ذلك فإن موقفهم من الصوفية ليس بحدة فصائل إسلامية أخرى، بسبب الطبيعة الصوفية التي تربى عليها السبكي في الأزهر، وبالتالي فإن الجمعية الشرعية تميل لتقسيم التصوف إلى نوعين: معتدل، هو الملتزم بالسنة، ومتشدد، هو الذي يتضمن انحرافات عقائدية وفقهية.(112)

جماعة أنصار السنة المحمدية :

تأسست في القاهرة على يد الشيخ محمد حامد الفقي الذي نشأ في بيئة أزهرية محافظة حتى بلغ سن الثامنة عشرة، فاستفزه ما كانت تعج به البيئة المصرية وقتها؛ مما رآها شركيات وبدعيات وخرافات، أرجعها هو إلى تسلط التصوف والصوفية على المناحي الفكرية والمؤسسات الدينية. وقد كان الفقي من علماء الأزهر، كما كان من مرتادي "الجمعية الشرعية"، لكنه اختلف مع شيوخها حول قضية "الأسماء والصفات" وهي من قضايا العقيدة التي تختلف حولها بعض الفرق الإسلامية مع أهل السنة والجماعة. وما إن حصل الفقي على شهادة العالمية من الأزهر (الدكتوراه) حتى انطلق ومجموعة التفت حوله إلى الدعوة إلى التوحيد الخالص والدفاع عن السنة في المساجد والمقاهي والمنتديات، فذاع صيته، وكثُر أنصاره حتى حدثت احتكاكات ومضايقات متبادلة بينه وبين الطرق الصوفية، فاتجه إلى العمل الجماعي المنظم من خلال إنشاء جمعية تحمل منهجهم وتنشر مبادئهم، ووضع لها قانونا، وكون لها إدارات، وبلغ أتباعه الآلاف.(113)

وبعد وفاة الشيخ الفقي تعاقب على جماعة أنصار السنة عدد من

---

(112) المصدر السابق.

(113) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (1) - صلاح الدين حسن - دراسة - موقع إسلام أون لاين www.islamonline.net- 27 /2 /2011

الرؤساء حتى عام 1969، وهو العام الذي أدمجت فيه الحكومة المصرية جماعة أنصار السنة في الجمعية الشرعية، واستمرت الجماعة على هذا الحال حتى جاء عام 1972، فأعيد إشهار الجماعة مرة أخرى على يد الشيخ رشاد الشافعي (المؤسس الثاني)، مستفيدة من أجواء حالة الانفتاح السياسي التي سمح بها الرئيس السادات. وينتشر أعضاء الجمعية في كل محافظات مصر، ولها في مصر قرابة مائة فرع وألف مسجد.[114]

وأهم رموز الجماعة الشيخ محمد حامد الفقي والشيخ عبد الرزاق عفيفي وعبد الرحمن الوكيل وصفوت نور الدين. ومن العلماء: الشيخ عبد الرزاق حمزة عضو هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية سابقا، والشيخ أبو الوفا درويش رئيس فرع الجماعة بسوهاج، والدكتور محمد خليل هراس أستاذ العقيدة بجامعتي الأزهر وأم القرى، والشيخ محمد عبد الوهاب البنا المدرس بالحرم المكي، والشيخ عبد الظاهر أبو السمح إمام الحرم المكي ومؤسس ومدير دار الحديث الخيرية بمكة المكرمة.[115]

وفيما يتصل بمنهج الجماعة يقرر الباحث صلاح الدين حسن أنها قامت على دعوة الناس إلى التوحيد الخالص المطهر من جميع أنواع الشرك، والدعوة إلى صحيح السنة بفهم السلف الصالح، وإرشاد الناس إلى نصوص الكتاب، والدعوة إلى مجانبة البدع والخرافات ومحدثات الأمور، كما تدعو إلى أن الإسلام دين ودولة، وعبادة وحكم، وصالح لكل زمان ومكان، ومن ثم يجب الدعوة إلى إقامة المجتمع المسلم،

والحكم بما أنزل الله، فكل شرع غيره في أي شأن من شؤون الحياة معتد عليه سبحانه، منازع إياه في حقوقه، ويجب في ذلك اتباع السياسة

(114) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (1) – مصدر سبق ذكره.

(115) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (1) – مصدر سبق ذكره.

الحكيمة دون استعجال أو صدام لإقامة شرع الله تعالى في الأرض. كما تعتقد الجماعة أن النظام الديمقراطي نظام كافر؛ لأنه يعطي الإنسان حق التشريع الذي هو حق خالص لله، وأن نظام الإسلام له ذاتية خاصة، فليس له علاقة بالنظم الغربية الحديثة، لكن الجماعة ترى أن الانتخابات بالترشيح وبالتصويت وسائل جائزة في حد ذاتها؛ لأن مزاحمة أهل الديمقراطية لتقليل شرهم في الانتخابات العامة وغيرها أمر جائز، مع مراعاة الضوابط الشرعية إذا ترجحت المصالح على المفاسد.

وفي مجال أصول الدعوة، ترى الجماعة شرعية العمل الجماعي، ولا تقر التحزب لغير السنة والجماعة، وتقر التنظيم بالضوابط الشرعية. وترى الجماعة أن إقامة الدولة الإسلامية (التمكين) لا يتحقق إلا بنشر التوحيد الخالص؛ فهو شرط لتحقيق وعد الله بالنصر وعودة الخلافة، وترفض بشدة العمل المسلح ضد الحكومات، وتعتبره خروجاً لا ينتج عنه إلا اتساع دائرة الفتن. والملاحظ أن خطابها الرسمي يغرق كثيراً في تفاصيل العقيدة، ويعطي اهتماماً لمحاربة البدع، لكنه لا يتطرق كثيراً لقضايا إشكالية في البيئة المصرية مثل قضية الحاكمية، كما يبتعد هذا الخطاب تماما عن السياسة، لكن المنهج الكلي للجماعة، يقر العمل الجماعي المنظم -بضوابط- يتحدث عن وجوب إقامة شرع الله، بل الحكم بالكفر على من لا يطبقه. وهذا الموقف، جعل الجماعة إطاراً فضفاضاً سمح بمساحة من العمل تحت لافتتها لجميع التيارات السلفية في مصر تقريباً من علميين وحركيين ومداخلة، وإن بقيت السيطرة على مفاصل الجماعة للتيار المدخلي المصري بحكم تماهيه مع الأجهزة الأمنية التي تفرض رقابة صارمة على الجماعة، وتتدخل في كثير من تفاصيل حركتها؛ مما أبعد سلفية الإسكندرية الذين بدؤوا نشاطهم ضمن إطار الجمعية، إلا أنهم ابتعدوا عنها لرغبتهم في العمل في مساحة واسعة وبعيدة عن مؤسسات الدولة، بالإضافة إلى بعض

المآخذ الشرعية على الجمعية. ومؤخرا شهدت الجماعة صراعاً داخلياً إثر صدور كتاب للشيخ عادل السيد بعنوان: "الحاكمية والسياسة الشرعية عند علماء أنصار السنة" اتهم فيه السلفية السياسية، ودعاة المدرسة السكندرية، وحتى السلفية الجهادية، باختراق المنهج العقائدي لأنصار السنة مستغلين الظرف السياسي المحلي والدولي الذي تمر به البلاد لتشويه سمعة السلفية الحقيقية، من خلال تداخل السياسي بالعقائدي بين المنتمين لجماعة أنصار السنة.(116)

وقد عكست أوراق المؤتمر الأول لرائد المنهج السلفي بمصر والعالم الإسلامي (مؤسس الجمعية) الذي عقد في 14ربيع الأول 1431هـ الموافق 28 فبراير 2010، توجه جماعة أعضاء السنة المحمدية التي قامت علي منهج ووسطية أهل السنة والجماعة بعيداً عن الغلو والحزبية، ونابذة للعصبية، رافضة الغلو مع النأي بنفسها عن أعمال التخريب والتفجير. ويتركز خطاب الجماعة على محاربة بدع المساجد والأضرحة والصوفية، وتعتبر أن البعد عن الإسلام الصافي أحد أسباب تخلف الأمة الإسلامية، كما أن مسألة وجوب الحكم بالشريعة على مستوى نظام الحكم في الدولة حاضرة ومنصوص عليها في أدبيات الجماعة وميثاقها. لكنهم عندما يطالبون بها عبر الخطابة والكتابة والدروس المسجدية فإن ذلك لا يصحبه أي عمل سياسي آخر.(117)

---

(116) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (1) - مصدر سبق ذكره.

(117) حسب الموقع الإليكتروني للجماعة فإن أهدافها هي:

1 - دعوة الناس إلى التوحيد الخالص المطهر من جميع أرجاس الشرك وأدرانه وشوائبه.

2- إرشاد الناس إلى أخذ دينهم من نبعيه الصافيين: صريح الكتاب، وصحيح السنة.

3- إرشادهم إلى أن نصوص الكتاب والسنة لا محيد عنها البتة وأن دين الله محصور في ظاهر هذه النصوص. =

= 4 ـ الدعوة إلى حب رسول الله صلى الله عليه وسلم حبًا صادقًا صحيحًا، يحمل على اتخاذه مثلاً أعلى، وأسوة حسنة والاقتداء به.

5 ـ إرشادهم إلى أن الحكم بغير ما أنزل الله هلكة في الدنيا وشقوة في الآخرة.

6 ـ الدعوة إلى مجانبة البدع ومحدثات الأمور.

7 ـ محاربة الخرافات والعقائد الفاسدة التي دسها العدو لمحاربة هدي الله الذي حصره في الكتاب والسنة.

8 إرشاد الناس إلى أن حياتهم الدنيوية والأخروية مرتبطة كل واحدة منهما بالأخرى أوثق رباط،

9 ـ إرشادهم إلى أن الله تعالى وصف الخير ووعد فاعله بالخير والمغفرة في الدنيا والآخرة، ووصف الشر وأنذر آتيه اللعنة وسوء الدار، ولم يعين أشخاصًا بأعيانهم ولا أمة بذاتها، بل الناس أمام هذا المبدأ السامي سواء.

10 ـ إرشادهم إلى أن الفسوق والعصيان وانتهاك الحرمات بغير مبالاة، مع قطع ما أمر الله به أن يوصل من إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصلة الأرحام إنما هو نتيجة لازمة لعدم إيمانهم بالله واليوم الآخر.

11 ـ إرشادهم إلى أن الالتزامات التي ألزم الله عباده أمرا كانت أو نهيًا، ليست إلا رحمة بهم.

12 ـ إرشادهم إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم إذ يحرم تشريف القبور. ورفع البناء فوقها، بقباب ونحوها. واتخاذها مساجد وإيقاد السرج عليها وإقامة التماثيل، ودعاء المقبورين من دون الله والنذر لهم، والطواف حول القبور والتمسح بها ـ وما إلى ذلك مما حذر منه الرسول وأنذر ـ فهي الظلم الذي يمقته الله إلى يوم القيامة ـ مهما حاول المبطلون أن يلبسوها من الحكم ما يوافق أهواءهم زاعمين أنها بدع حسنة.

13 ـ إرشاد الناس إلى أن موقفهم من صفات الله وأسمائه يجب أن يكون كموقف الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

14 ـ إرشاد الناس إلى وجوب تمسكهم بالرجولة لتظل لهم القوامة على النساء، فلا يفلت الزمام من أيديهم، كما حصل في العهد الأخير فخرجن ـ طوعًا أو كرهًا ـ هائمات في الشوارع كاسيات عاريات، لا يلبسن إلا ما يزيدهم فتنة وإغراء، يصاحبهن من سَنن من الفجار باسم الحرية والمدنية.

15 ـ إرشاد الناس إلى أن أصل الداء وجرثومته: هو سماحهم للنساء بارتياد الملاهي من مراقص وسينمات وما إليها، ففسدت نفوسهم واستعصت على العلاج.

(نقلا عن: http://www.elsonna.com/)

وتصدر "جماعة أنصار السنة المحمدية" بانتظام مجلة شهرية باسم "التوحيد" تتسم بأنها بعيدة إلي حد كبير عن السياسة، وهي بذلك عكس مجلات الجمعية الشرعية، بل إن هذا مثير للدهشة لأن الطرح الفكري لجماعة أنصار السنة أكثر التصاقا بالسياسة إذا قارناه بالطرح الفكري للجمعية الشرعية، بسبب حرص "أنصار السنة" الواضح والصريح في ميثاقها على طرح قضية الحكم بالشريعة، والدعوة لها، والإصرار على أنها واجب شرعي لا سبيل للفكاك منه، وأنه السبيل الوحيد للإصلاح والخروج من أزمات الأمة الراهنة.[118]

خريطة الحركات السلفية :

ورغم دورهما وأهميتهما فإن "الجمعية الشرعية" و"أنصار السنة" لا تمثلان القسم الأكبر من الظاهرة السلفية، فبجانب هاتين الجمعيتين، يوجد تيار واسع غير مجتمع في تنظيم واحد، وهذا التيار برز بشكله الحالي في منتصف السبعينيات من القرن الماضي، وأتباع هذا الفصيل يطلقون على أنفسهم السلفيين.

وقد بذل الباحث صلاح الدين حسن جهداً جيداً في محاولة رسم خريطة لتكوينات عدة تتسم بالتداخل والسيولة وغياب الحدود الواضحة بين أقسامها، وهو حاول رسم هذه الخريطة على وقع الاهتمام الكبير بالتيار السلفي عقب صعوده الكبير بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير، والخريطة التي رسمها بالتالي الأقرب إلى ما هو قائم بالفعل في اللحظة الراهنة.

(118) السلفيون في مصر. معضلة أم حل؟ مصدر سبق ذكره.

وأهم تكوينات الحركة السلفية ما يلي:

الدعوة السلفية بالإسكندرية

نشأت في سبعينيات القرن الماضي عندما بلغ النشاط الطلابي في الجامعات ذروته، وظهر ما وصف بالصحوة الإسلامية على يد ما كان يعرف بالجماعة الإسلامية، التي ذهب معظمها للانضمام إلى جماعة الإخوان المسلمين، إلا أن نفراً من هؤلاء الطلبة في جامعة الإسكندرية على رأسهم محمد إسماعيل المقدم رفضوا الانضمام لجماعة الإخوان المسلمين متأثرين حينها بالمنهج السلفي القادم من الجزيرة العربية، وذهبوا ليكونوا نواة لدعوة سلفية أخذت في النمو بعد انسحاب الطلاب المتأثرين بالمنهج السلفي من الجماعة الإسلامية التي كان قد أحكم الإخوان قبضتهم عليها.[119]

والدعوة السلفية بالإسكندرية اتخذت موقفاً معادياً من الإخوان المسلمين معتبرين أن الإخوان قدموا تنازلات شرعية كثيرة مقابل الاندماج في اللعبة السياسية، ولم ينالوا شيئاً في النهاية، وهذه المدرسة تذهب إلى أن الموافقة على نتائج الانتخابات ولو جاءت عبر صناديق الانتخاب بما يخالف شرع الله هو تضحية بعقيدة التوحيد. وعندما أصدرت المدرسة السلفية ابتداء من نهايات عام 1979سلسلة كتب دورية باسم "السلفيون يتحدثون" تندَّر عليهم بعض الإخوان بقولهم السلفيون يتحدثون، والإخوان يجاهدون، وكان الجهاد الأفغاني وقتئذ قد اندلع لتوه ضد السوفييت، وكان الشائع حينئذ أن المجاهدين الأفغان هم من الإخوان المسلمين.[120]

وبدأ التنافس شديداً بين هؤلاء الشباب السلفيين والإخوان على ضم

---

(119) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (2) – صلاح الدين حسن – دراسة – موقع إسلام أون لاين www.islamonline.ne. وكذلك: السلفيون معضلة أم حل؟ من – مقال: حسن سلامة – مصدر سبق ذكره.

(120) السلفيون في مصر. معضلة أم حل؟ – مقال – حسن سلامة – مجلة الديموقراطية – مؤسسة الأهرام – مصر – إبريل 2010.

الطلاب والسيطرة على المساجد، وبلغ ذروة الصدام عام 1980، على إثره قرر هؤلاء السلفيون العمل بطريقة منظمة، فكونوا ما يشبه «اتحاد الدعاة»، ثم أطلقوا على أنفسهم بعد ذلك اسم (المدرسة السلفية)، وأصبح محمد عبد الفتاح (أبو إدريس) قيّم هذه المدرسة أسوة بالمدارس العلمية التي كانت قائمة في عصور الازدهار في التاريخ الإسلامي، ورفضوا لفظ الأمير، لاعتبارهم أنه يقتصر على إمارة الدولة. وبعد عدة سنوات من العمل الحركي والجماهيري أطلقوا على منظمتهم (الدعوة السلفية) بعد انتشارهم في كل أنحاء مصر، وكثرة أتباعهم الذين يقدرون بمئات الآلاف، لكنهم يشتهرون «سلفيي الإسكندرية». ومن رموزهم: محمد إسماعيل المقدم، وأحمد فريد، وسعيد عبد العظيم، ومحمد عبد الفتاح.[121]

ويفضل الباحث هاني نسيرة أن يطلق على هذا الفصيل السلفي وصف "السلفية العلمية والألبانية" ويضيف: "ويمكن وصفها بالمشايخية" مضيفاً إلى رموزها الشيخ أبي إسحاق الحويني الأثري ذي الميل الألباني والشيخ ياسر برهامي والشيخ محمد حسين يعقوب ذي الميل التبليغي.[122] وإذا كان نسيرة يضيف إلى رموز هذا الفصيل الشيخ محمد حسان واصفاً إياه بأنه ذو ميل فكري فإن هناك من يعتبر محمد حسان من التيار القطبي.[123]

---

(121) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (1) - مصدر سبق ذكره.

(122) السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة - هاني نسيرة - مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية - سلسلة كراسات استراتيجية - مصر - العدد 220 - 2011 - ص 13.

(123) نظرات سلفية في أصول محمد حسان القطبية - محمد بن عبد العليم السلفي - دون ناشر - دون تاريخ.

أما من ناحية المنهج فيقرر صلاح الدين حسن أن هؤلاء السلفيين يدعون إلى العودة لأخذ الإسلام من أصليه: الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ويهتمون بمسائل التوحيد وتصحيح العقيدة، والنهي عن البدع والخرافات، ويدعون كل من التزم بهذا المنهج إلى الاجتهاد في طلب العلم الشرعي؛ حتى يتسنى للمسلم معرفة الأوامر والنواهي في الفروض والسنن والواجبات، كما يهتمون بكتب التراث، ونقولات الأئمة من أصحاب المذاهب والفقهاء؛ ولذا يطلق عليهم أيضا (السلفية العلمية).

والشائع عن هؤلاء السلفيين أنهم يتبنون استراتيجية لتغيير المجتمع تمر بأربع مراحل:

أولا: التصفية، أي تصفية عقائد المسلمين من كل ما يعتبرونه مخالفة شرعية، وإقناعهم بالمنهج السلفي في الحياة، وأن يقوم علماء المسلمين بتنقية الكتب الشرعية كلها من الأحاديث الضعيفة والموضوعة والإسرائيليات والآراء الفقهية التي تخالف الحديث الصحيح.

ثانيا: مرحلة التربية، وتجعل الفرد سلفياً صالحاً؛ حيث يتم دعوة وتربية أغلبية المسلمين على هذه الكتب الصافية من أي أخطاء، وبعدها تأتي مرحلة التمكين الشامل دون انتخاب أو انقلاب.

ثالثا: المفاصلة، حيث يعلن المؤمنون انفصالهم عن الحكام الذين لا يحكمون بما أنزل الله، ويعلنون أن هؤلاء الحكام على باطل، وينذرون الحكام وأعوانهم بالرجوع عن باطلهم، وإلا سيواجهون جهاداً إسلامياً من أهل الحق، ويطالب كل المسلمين بتحديد موقفهم بشكل واضح إما مع أهل الحق، وإما مع أهل الحكم، وهنا حكمهم هو حكم أهل الباطل.

رابعا: الجهاد، وهو في حالة إذا ما رفض الحكام الالتزام بالإسلام

بعد الإنذار السابق فحينئذ يجاهدهم أهل الحق؛ لأن الصفوف في هذه الحالة ستكون قد تمايزت، فصار بعض الشعب مع الحق وبعضه مع الباطل، وهنا سيكون الفريقان المتصارعان واضحين لا لبس فيهما، فلا يقع ضحايا لا علاقة لهم بالصرا ع، بل يكون أي إنسان إما مع هذا الفريق أو ذاك.(124)

ويجمل الدكتور ياسر برهامي منهج التغيير عند السلفيين في أنه الإيمان بالمفهوم الشامل القائم على معرفة وتعليم توحيد الله في ذاته وأسمائه وصفاته، ورفض أشكال الطاغوت وتربية المجتمع حتى تظهر فيه الطائفة المؤمنة. وهذا لن يتحقق إلا من خلال إصلاح الأمة وحسن تربيتها وتصفيتها. وهو يرفض المشاركة في المجالس النيابية لغلبة الظن بحصول مفاسد أكبر بناء على الممارسات السابقة.(125)

وتؤمن الدعوة السلفية - كما يؤمن أنصار السنة المحمدية - بالعمل الجماعي التنظيمي العلني، لكن أصحاب الدعوة السلفية يرفضون العمل من داخل مؤسسات الدولة الرسمية؛ ولذا فهم يرغبون في إنشاء تنظيم علني لكن لا يخضع لإشراف الدولة لسببين: الأول، أنهم يعتبرون أن مؤسسات الدولة غير إسلامية، والعمل تحت لوائها يعد بمنزلة دخول للعبة السياسية التي يرفضون المشاركة فيها. والثاني: أنهم لا يودون الخضوع للرقابة الأمنية، ولا للتوجيهات الحكومية في ممارستهم لدعوتهم. وبالفعل أنشأ سلفيو الإسكندرية تنظيماً كاملاً، له فروع ومسؤولون، ذا آلية ونظام

---

(124) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (1) - مصدر سبق ذكره.
(125) السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة - مصدر سبق ذكره - ص 15.

صارم، لكن عندما بدأ في التوسع شرعت الأجهزة الأمنية في محاولة تفكيكه، وتم توقيف محمد عبد الفتاح أبو إدريس (قيم الدعوة السلفية)، وسعيد عبد العظيم (المشرف على المجلس التنفيذي للدعوة السلفية)، وتم وقف مجلة "صوت الدعوة"، وإغلاق معهد إعداد الدعاة. ولم يبق لهم من مجالات العمل سوى الجامعة، ولم تعترض الأجهزة الأمنية على مساحة العمل هذه إلا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر؛ حيث ضيق الأمن عليهم الخناق، فلم يسمح لهم بالسفر والعمل حتى خارج الإسكندرية، وخير قادة المدرسة السلفية في الإسكندرية بين حل التنظيم أو اعتقال جميع قياداتهم في الخارج، فاختاروا الأول.[126]

وإذا كانت جماعة أنصار السنة لا ترى بأساً في المشاركة السياسية في النظام السياسي غير الإسلامي، على اعتبار أن مزاحمة أهل الديمقراطية لتقليل شرهم في الانتخابات العامة وغيرها أمر جائز، مع مراعاة الضوابط الشرعية، فإن سلفيي الإسكندرية يفتون بحرمة هذه المشاركة على اعتبار أن موازين القوى الحالية عالمياً وإقليمياً ومحلياً لا تسمح لهم بالمشاركة إلا بالتنازل عن عقائد ومبادئ وقيم لا يمكن التنازل عنها. لكن موقفهم القاضي بعدم المشاركة السياسية لا يعني عندهم عدم الانشغال بالسياسة؛ فخطابهم السلفي يتناول السياسة من جهة التأصيل الشرعي والعقدي، فهم يسعون إلى إصلاح السياسة والحكم، ويتقاطع خطابهم مع القضايا الحياتية واليومية وإبداء الرأي فيها، على عكس أنصار السنة. ومع أن سلفيي الإسكندرية يؤمنون بأن السرية منهج نبوي استخدمه كثير من

(126) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (1) - مصدر سبق ذكره.

الأنبياء، إلا أنهم لا يرون الآن حاجة للعمل السري؛ لأنهم تمكنوا من دعوتهم العلنية، وأن السرية أضر من العلانية في هذا الزمان - على حد تعبير ياسر برهامي - لأنها قد تؤدي إلى الصدام مع الدولة؛ وهو الأمر الذي يرفضونه، كما يؤمن سلفيو الإسكندرية بكفر الحاكم الذي لا يحكم بشرع الله، لكنهم لا يكفرونه عينياً، أي لا يقولون إن الحاكم فلاناً كافر إلا بعد أن تقام عليه الحجة، فإذا امتنعت فلا.(127)

السلفية الحركية (الشعبية) :

في الوقت ذاته السبعينات الذي نشأت فيه الدعوة السلفية في الإسكندرية، كان هناك في حي شبرا في القاهرة مجموعة من الشباب شكلت تياراً آخر، أطلق عليه فيما بعد: السلفية الحركية، وكان أبرزهم الشيخ فوزي السعيد. ويطلق عليها الباحث رضا أحمد صمدي "التيار السلفي الشعبي" وهو يصفه بأنه "روح الصحوة وماؤها ورواؤها"، فهو "التيار السلفي عقيدة ومنهجا ومشرباً ومورداً ومصدراً، لكنه متواضع من حيث الإمكانيات العلمية".(128)

وأهم رموز السلفية الحركية (الشعبية) الدكتور محمد عبد المقصود، والدكتور سيد العربي، والشيخ فوزي السعيد، والشيخ نشأت إبراهيم.

---

(127) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (1) - صلاح الدين حسن - دراسة - موقع إسلام أون لاين www.islamonline.net- 27 /2 /2011.

(128) التيار السلفي الشعبي - رضا أحمد صمدي - مقال - موقع صيد الفوائد - www.saaid.net.

ويكاد يتطابق منهج السلفية الحركية مع منهج الدعوة السلفية (مدرسة الإسكندرية)، إلا أن السلفيين الحركيين لا يكتفون بتكفير الحاكم حكماً فقط، ولكن يذهبون إلى تكفيره عينياً إذا لم يحكم بما أنزل الله، ويجهرون بذلك في خطابهم الدعوي، كما يعتقدون أن مظاهر المجتمعات الإسلامية الآن من تبرج وسفور ومعاصٍ كلها من أمور الجاهلية، لكن لا يكفر بها، وأي انحراف عن الشريعة بزيادة أو نقصان فهو أمر الكفر، وما خالف الإسلام فهو جاهلية في الكبيرة والصغيرة، وأن الكفر المراد في الآية الكريمة "وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ"[129]، يقصد به الكفر الأكبر لا الأصغر، بل إن الذي يروج للكفر أياً كان فهو كافر، كما يعتقدون بحرمة المشاركة في المجالس النيابية؛ لأنها تتحاكم إلى غير شرع الله، وتجعل الدستور الذي وضعته حاكماً لشريعة الله عز وجل وهذا كفر. ودائماً يشن الحركيون هجوما عنيفا على التيارات السلفية التي يرون أنها تهون من مفهوم المعصية ويحصرون مفهوم الكفر في دائرة تكذيب الدين أو الجحود، ويصفونهم بـ «مرجئة العصر».[130]

ويرصد الباحث صلاح الدين حسن اتفاقاً بين السلفيين الحركيين وسلفيي الإسكندرية وكذلك مع جماعة أنصار السنة في مشروعية العمل الجماعي بضوابط وشروط، منها: عدم التحزب أو التعصب لفكرة بعينها - غير كلام الله ورسوله - يوالي أصحابها عليها ويعادون. ومع ذلك فالسلفية الحركية ترفض تكوين جماعة خاصة بهم؛ كي لا تزيد افتراق الأمة، لكن

---

(129) سورة المائدة: 44.

(130) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (1) - مصدر سبق ذكره.

تشجع أتباعها على التعاون مع جميع الجماعات العاملة على الساحة فيما اتفقوا عليه، وتعتزلهم فيما تفرقوا فيه وفرقوا الأمة بسببه؛ ولذلك يرفض هؤلاء السلفيون العمل مع أي جماعة أو تنظيم أراد أن يقيم دولة الإسلام، أو أن يعيد دولة الخلافة، ومن هنا تأتي تسمية هذا التيار بالحركي.[131]

السلفية المدخلية :

التيار السلفي المدخلي في مصر امتداد للتيار السلفي المدخلي في المملكة العربية السعودية، كان قد برز إبان حرب الخليج الثانية 1991، التي كانت نتيجة الغزو العراقي للكويت، وبدأ هذا التيار في الظهور كتيار مضاد للتيارات المعارضة لدخول القوات الأجنبية كالإخوان والسرورية، فذهبت أبعد مما ذهبت إليه مؤسسات الدولة الرسمية مثل هيئة كبار العلماء، التي أفتت بجواز دخول القوات الأجنبية على أساس أن فيها مصلحة، إلا أنهم لم يجرموا من حرم دخولها أو أنكر ذلك، فجاء الجامية واعتزلوا كلا الطرفين وأنشأوا فكراً خليطاً يقوم على القول بمشروعية دخول القوات الأجنبية، وفي المقابل يقف موقفاً معادياً لمن يحرم دخولها أو ينكر على الدولة ذلك، وهذا على أساس مرجعية سلفية تستند إلى القرآن والسنة ويعرفون بـ "الجامية" نسبة لمحمد أمان الجامي[132] الإثيوبي الأصل، وهو

(131) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (1) – مصدر سبق ذكره.

(132) هو: محمد أمان بن علي جامي علي، يكنى بأبي أحمد. ولد بالحبشة، بمنطقة هرر سنة (1349) هـ. تعلم القرآن الكريم، ثم درس الفقه على المذهب الشافعي ثم هاجر إلى السعودية بعد أداء الشيخ فريضة الحج عام 1369هـ بدأ طلبه للعلم بالمسجد الحرام وتعرف على =

المؤسس الحقيقي لهذا التيار، ويلقبون أيضا بـ "المدخلية" نسبة إلى ربيع بن

=الشيخ عبد العزيز بن باز. وقد تأثر الجامي بالشيخ عبد الرزاق عفيفي كثيراً حتى في أسلوب تدريسه. انتسب بكلية الشريعة وحصل على شهادتها سنة 1380هـ، ثم معادلة الماجستير في الشريعة من جامعة البنجاب عام 1974م، ثم الدكتوراه من دار العلوم بالقاهرة .

وقد كتب عنه الشيخ ابن باز فقال إنه «معروف لدي بالعلم والفضل وحسن العقيدة، والنشاط في الدعوة إلى الله سبحانه والتحذير من البدع والخرافات»، ووصفه الشيخ محمد بن علي بن محمد ثاني المدرس بالمسجد النبوي بأنه: «عالم سلفي من الطراز الأول». وكتب عنه الشيخ الدكتور صالح بن فوزان الفوزان فقال إنه من «القلة النادرة من العلماء الذين سخروا علمهم وجهدهم في نفع المسلمين وتوجيههم بالدعوة إلى الله على بصيرة»، وهو «يدعو إلى التوحيد وينشر العقيدة الصحيحة ويوجه شباب الأمة إلى منهج السلف الصالح». وكتب الدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس المدرس بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض إن الجامي كان «من أشد المدافعين عن عقيدة السلف الصالح».

ومن مؤلفاته: «الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه»، و«أضواء على طريق الدعوة إلى الإسلام»، «مجموع رسائل الجامي في العقيدة والسنة»، و«المحاضرة الدفاعية عن السنة المحمدية»، و«حقيقة الديموقراطية وأنها ليست من الإسلام» و«حقيقة الشورى في الإسلام»، و«العقيدة الإسلامية وتاريخها».

(نقلا عن: موقع الشيخ الدكتور محمد أمان بن علي الجامي http://www.eljame.com - وترجمته كتبها تلميذه/ مصطفى بن عبد القادر الفُلاّني 5/3/1419هـ المدينة النبوية).

ربيع بن هادي المدخلي[133] وهو أحد رموز هذا التيار في السعودية.[134]

---

(133) هو الشيخ ربيع بن هادي المدخلي العلامة المحدث من قبيلة المداخلة المشهورة في منطقة جازان بجنوب السعودية ولد عام 1351 هـ. تعلم الخط والقراءة وقرأ القرآن ثم درس التوحيد والتجويد، ودرس على عدد من المشايخ الأجلاء من أشهرهم على الإطلاق الشيخ حافظ بن أحمد الحكمي العلامة المشهور والشيخ الدكتور محمد أمان بن علي الجامي في العقيدة. وقد تخرج المدخلي في كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بتقدير ممتاز ودرس على يد الشيخ عبد العزيز بن باز والمحدث الشيخ ناصر الدين الألباني والشيخ محمد الأمين الشنقيطي (صاحب أضواء البيان في تفسير القرآن). حصل على الماجستير في الحديث عام 1397 هـ برسالة عنوانها: «بين الإمامين مسلم والدار قطني»، وفي عام 1400 هـ حصل على الدكتوراه بتقدير ممتاز بتحقيقه كتاب «النكت على كتاب ابن الصلاح» للحافظ ابن حجر.

مؤلفاته: إلى جانب الماجستير والدكتوراه له من المؤلفات: تحقيق كتاب «المدخل إلى الصحيح» للحاكم، وتحقيق كتاب «التوسل والوسيلة » للإمام ابن تيمية و«منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله» «منهج أهل السنة في نقد الرجال» و«تقسيم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف بين واقع المحدثين ومغالطات المتعصبين»، «كشف موقف الغزالي من السنة وأهلها »، و«صد عدوان الملحدين وحكم الاستعانة بغير المسلمين»، و«مكانة أهل الحديث»، و«منهج الإمام مسلم في ترتيب صحيحه»، و«أهل الحديث هم الطائفة المنصورة الناجية» (حوار مع سلمان العودة) . «مذكرة في الحديث النبوي»، و«أضواء إسلامية على عقيدة سيد قطب وفكره»، و«مطاعن سيد قطب في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم»، و«العواصم مما في كتب سيد قطب من القواصم»، و«الحد الفاصل بين الحق والباطل» (حوار مع بكر أبو زيد)، و«مجازفات الحداد»، «المحجة البيضاء في حماية السنة الغراء»، و«جماعة واحدة لا جماعات و صراط واحد لا عشرات» (حوار مع عبد الرحمن عبد الخالق)، و«النصر العزيز على الرد الوجيز»، و«التعصب الذميم وآثاره»، و«بيان فساد المعيار» (حوار مع حزبي متستر)، و«التنكيل بما في توضيح المليباري من الأباطيل»، و«دحض أباطيل موسى الدويش»، «إزهاق أباطيل عبد اللطيف باشميل»، «انقضاض الشهب السلفية على أوكار عدنان الخلفية». (نقلا عن: الموقع الرسمي للشيخ ربيع بن هادي المدخلي – http://www.rabee.net)

(134) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (2-2) – مصدر سبق ذكره.

ومن ناحية المنهج لم يختلف المداخلة عن غيرهم من التيارات السلفية غير الجهادية الأخرى في اعتقادهم بعدم الخروج على الحاكم المسلم، وإن كان فاسقا، إلا أن المداخلة - خلافاً لكثير من التيارات السلفية - يعتبرون أنه لا يجوز معارضة الحاكم مطلقاً، ولا حتى إبداء النصيحة له في العلن، ويعتبرون ذلك أصلاً من أصول عقيدة أهل السنة والجماعة، ومخالفة هذا الأصل يعتبر خروجاً على الحاكم المسلم. كما أن المدخلية تعتبر أن الاعتراف بالحاكم والولاء له وحده لا يكفي إذا لم يتم الاعتراف بمؤسسات الدولة الأخرى مثل منصب المفتي مثلا أو بمؤسسة الأزهر، كما أنه ليس لأحد أن يخرج عن فتوى علماء البلاد الرسميين، فإذا حلل هؤلاء العلماء فوائد البنوك فإنه على الرعية المسلمة في هذا البلد الإذعان لتلك الفتوى وعدم مخالفتها، ومن يخالف ذلك فإنه على طريق "الخوارج". كما تتمايز المدخلية عن غيرها من التيارات السلفية في أنها تعتبر أن الجماعة المسلمة هي الدولة والسلطان، ومن ثم فهي تشن هجوما حادا على الجماعات الإسلامية وتصفها بالحزبية؛ لأنها ضد مفهوم الجماعة في رأيهم، ومن ثم فهم "خوارج "على النظام، ومبتدعة في الدين، وهجومهم عليهم يهدف إلى إنهاء الفرقة في الأمة، والتفافها حول سلطانها.[135]

ويعتبر المداخلة أن الحكم بما أنزل الله أمر فرعي، وليس أصلاً من أصول العقيدة، وبذلك فإن من يحكم بغير ما أنزل الله ويشرع القوانين الوضعية لا يكون قد ارتكب ناقضاً من نواقض الإسلام بأي حال من الأحوال. يعتبر المداخلة أنهم الطائفة المنصورة، وأن منهجهم هو منهج أهل السنة والجماعة؛ ولذا فهم يتصفون بالحدة في نقدهم لمخالفيهم إلى

---

(135) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (2-2) - صلاح الدين حسن - دراسة - موقع إسلام أون لاين www.islamo-line.net- 6/ 3 /2011

درجة يصفها البعض "بالتجريح"، فيكاد يكون الهجوم المدخلي قد نال كل الرموز السلفية وتياراتها في مصر تقريبا، فكل من يخالف منهجهم هاجموه، وهم في ذلك يحتسبون الأجر عند الله؛ لأن كشف زيغ المخالفين وانحرافهم عن العقيدة السلفية واجب شرعي يثابون عليه. وبالطبع فكل من ليس على منهجهم فهو ليس على المنهج السلفي وفهم السلف، لكن يبدو أن الهجوم على السلفية الحركية والعلمية كان الأشرس؛ فكثيرا ما ينتقد محمد سعيد رسلان السلفيين الحركيين، ويصفهم بأنهم أهل ثورة وفتن، ومن أهل إحداث القلق والفوضى، ثم يهون من نتيجة دعوتهم ويصفها بالفشل في كل البلاد التي عملوا فيها والتي أوصلوها للخراب والدمار. أما محمود لطفي عامر فقد نذر نفسه للهجوم على رموز السلفية العلمية، وسلفيي الإسكندرية بمجموعة من الخطب وكثير من المقالات وصفهم فيها بأنهم قطبيون، واعتبر أن ما يقولونه ليس من منهج أهل السنة، ووصف عامر: محمد حسان، ومحمد حسين يعقوب، ومحمد إسماعيل المقدم بأنهم "قوم مراوغون مخادعون يريدون طمس الحقائق بزيف العواطف والتعصب والهوى". ومن أهم رموزها: محمود لطفي عامر وأسامة القوصي ومحمد سعيد رسلان وطلعت زهران وعبد العظيم بدوي.[136]

ومن الحقائق المؤسفة ـ والمثيرة في الوقت نفسه ـ أن هذا التيار تم قمعه فى عهد مبارك فى صفقة بين جهاز أمن الدولة المنحل وداعية سلفي شهير !!

السلفيون المستقلون :

يعد هذا التيار امتداداً للتيار السلفي القديم في مصر منذ العصور الوسطى، وقد مثله العديد من المجموعات والجمعيات منذ بدايات القرن

(136) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (2-2) – مصدر سبق ذكره.

العشرين. مثل جمعية الهداية التي قادها الشيخ محمد الخضر حسين، وكانت تقوم على الدعوة إلى الالتزام بالسنة ومحاربة البدع، وكان منتموها يهتمون بالهدي الظاهر في المسائل المتعلقة بشكل الملابس واللحية وشعر الرأس والحجاب، وغيرها من هذه الأمور. ثم امتد هذا التيار إلى سبعينيات القرن الماضي متأثرين أيضاً بالتيارات السلفية القادمة من المملكة السعودية، لكنهم لم يجمعهم تنظيم معين ولا يسعون لذلك، ولا يجمعهم إلا شيخ يتتلمذون على يديه، ويلتفون حوله حتى كونوا عددا من المجموعات تلتف حول عدد من المشايخ. وأهم رموز السلفيين المستقلين وأكثرهم شعبية هو أسامة عبد العظيم أستاذ أصول الفقه بجامعة الأزهر، ويقال إن أتباعه يزيدون على مائة وخمسين ألفا من النشطاء منتشرين في معظم أنحاء مصر، ويعتبر الشيخ محمد مصطفى الدبيسي ثاني أهم رموز هذا التيار.[137]

ويؤمن هذا التيار بالتغيير القاعدي؛ فهم يفسرون قول الله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ"[138] بأن واقع الأمة الإسلامية لن يتغير إلا إذا غير كل فرد من نفسه وأصلح من حالها وفق معايير الإسلام، ثم يبدأ في تغيير من حوله من أهله وجيرانه وزملائه في العمل فيغيرون هم أيضا بالطريقة نفسها، وهكذا تنصلح الأمة، ثم إن شأنهم كشأن باقي الفصائل السلفية يدعون إلى تنقية الدين من البدع، وبدأت تتطور وسائل هذا التيار في نشر الدعوة من الخطابة وإلقاء الدروس إلى الدخول في الفضاء الإلكتروني والإعلامي. ولا يؤمن هذا التيار بالعمل الجماعي التنظيمي، كما أنه لا يشتغل بالسياسة ولا ينشغل بها أصلا، لكن هناك من أكد أن رموز هذا التيار يبدون آراءهم في الشأن السياسي

(137) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (2-2) - مصدر سبق ذكره.

(138) سورة الرعد: 11.

في جلسات سرية لأتباعهم المقربين، ويقتصر كلامهم السياسي على شرح تصوراتهم للواقع السياسي ومشكلاته، ويعتبرون هذا الكلام من الأسرار التي يكون من المحظور على الجميع إذاعتها خارج نطاق الذين حضروا هذه الجلسات، وقيل أيضاً إن أكثر هذا التيار لا يمانع من المشاركة في التصويت في الانتخابات النيابية وغيرها من أنواع الانتخابات لدعم محاولات الإصلاح، وهم في ذلك يتفقون مع أنصار السنة وجماعة الإخوان المسلمين.[139]

(139) السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (2-2) - مصدر سبق ذكره.

الصراع على المصطلح

لم يكن مصطلح السلفية موضوع إجماع بين أهلها ولم يتوقف الصراع بشأنه بين السلفيين وخصومهم خلال العصر الحديث، وبخاصة منذ سبعينات القرن العشرين عندما عادت الحركات الإسلامية - السلفية وغير السلفية - بقوة إلى المشهد العام.

فالسلفيون، والحديث هنا للدكتور مصطفى حلمي، يؤكدون أن "السلفية" أصبحت "اصطلاحاً جامعًا يطلق على طريقة السلف في تلقي الإسلام وفهمه وتطبيقه"[140]، والسلف عندهم كمصطلح يقصد به "أهل القرون الأولى المفضلة منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم ثم الصحابة والتابعين ومن سار على دربهم وفق مناهج ثابتة نلتمسها من مصادرها بكتب العقائد والفقه وأصوله والتفسير والسنة والسيرة النبوية وتراجم الرجال والتاريخ.....إلخ"[141].

---

(140) قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي: بحوث في العقيدة الإسلامية - الدكتور مصطفى حلمي - دار الدعوة بالإسكندرية - مصر - الطبعة الثالثة 1996 - ص 209.

(141) قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي: بحوث في العقيدة الإسلامية - الدكتور

ويستنتج الدكتور الطريقي من ذلك أن السلفية "منهج" لا "جماعة". وأن من فهم غير ذلك فهو مخطئ. وهو بذلك يحيل على دراسة شهيرة للفقيه السوري الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي عنوانها "السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي"، وفي عبارة يصدر بها الكتاب - قبل المقدمة - يقول البوطي إن الكتاب: "لا يتضمن أي مناقشة لآراء السلفية وأفكارهم التي يعرفون بها، كما لا يتضمنٍ تصويباً أو تخطئة لها. لكنه يتضمن ما هو أهم من ذلك. إنه يثير تساؤلا عن حكم ابتداع إطار جديد، لجماعة إسلامية جديدة من قلب الجماعة الإسلامية الواحدة، التي تسمى منذ أوائل عصر السلف بأهل السنة والجماعة"، ويضيف البوطي: "ما حكم ابتداع هذا الإطار الجديد لهذه الجماعة الجديدة؟ وما هي آثار ذلك على صعيد الواقع الإسلامي، وفي مجال الدعوة الإسلامية؟ وإذا اتخذنا عصر السلف نبراساً لنا أفنجد ما يسوغ ابتداع هذا اللقب لمذهب إسلامي جديد، يرى أن الحق ما ينادي به هو، والباطل ما يجنح إليه الآخرون؟"[142]

وهذا الملمح الذي يشير إليه البوطي تعكسه أدبيات سلفية كثيرة تجعل السلفية نوعاً من احتكار الإسلام، فالدعوة هي المحاولة القولية أو الفعلية لجمع الناس واستمالتهم إلى مذهب أو ملة، وقد تكون الدعوة إلى الحق وقد تكون إلى الباطل. والمراد بالمذهب السلفي - حسب محمود عبد الحميد العسقلاني - هو ما كان عليه الصحابة الكرام رضوان الله عليهم والتابعون لهم بإحسان إلى يوم الدين، وأتباعهم وأئمة الدين ممن شُهِد له بالإمامة وعُرف عظم شأنه في الدين، وتلقي الناس كلامهم خلفًا عن سلف كالأئمة الأربعة وسفيان الثوري، والليث بن سعد وابن المبارك، والنخعي، والبخاري، ومسلم، وسائر أصحاب السنن دون من رُمي ببدعة أو اشْتُهِرَ بلقب غير

مصطفى حلمي - مصدر سبق ذكره - ص 8.

(142) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي - الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي - دار الفكر سورية - الطبعة الأولى - 1988 - ص 5.

مرض.. .. ..فكل من التزم بعقائد وفقه هؤلاء الأئمة كان منسوبًا إليهم، وإنً باعدت بينه وبينهم الأماكن والأزمان وكل من خالفهم فليس منهم وإن عاش بين أظهرهم وجمع بينهم مكان وزمان واحد. فيكون المراد بالسلف الصحابة - رضي الله عنهم - وقد تُوسِّعَ في هذا المصطلح فشمل من تبعهم بإحسان من التابعين وتابعيهم من أئمة الدين ممن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، سواء كانوا من القرون الخيرية أو ممن جاء بعدهم[143].

وهكذا يصبح الصحابة والأئمة الأربعة على المذهب السلفي!!!

المغالاة في تعريف السلفية :

ورغم أن المذهب يفترض أنه مصطلح متصل في المقام الأول بالفقه فإن العسقلاني يعتبر السلفية "المدرسةٍ التي حافظت على العقيدة والمنهج الإسلامي بعد ظهور الفرق المختلفة طبقاً لفهم الأوائل من الصحابة"، وهي في مدلولها اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم. فالسلفية إذًا "ليست من تأسيس البشر، إنما هي الإسلام نفسه بالفهم الصحيح علمًا وعملاً وهي تمسك بما كان عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه لا تخرج عما كانوا عليه".[144]

وقد أصبح التأكيد على مفاهيم الارتباط المباشر بالنبي صلى الله عليه وسلم، والحصر والقصر في التعبير عن صحيح الإسلام، سمة لخطاب التيار السلفي عن نفسه. فالسلفية هي "الإسلام الصحيح" وما تطرحه ليس خيار فئة ولا اجتهاد فقيه، وهم في هذا لا يفرقون بين أصل عقدي وقول فقهي - أو لا يكادون - وبالتالي فمن الطبيعي أن يقول الشيخ

(143) الدعوة السلفية - محمود عبد الحميد العسقلاني - 22 يناير 2007 - موقع صوت السلف - www.salafvoice.com.

(144) الدعوة السلفية - محمود عبد الحميد العسقلاني - مصدر سبق ذكره.

محمد ناصر الدين الألباني إن: "الانتساب إلى السلفية يعني الانتساب إلى العصمة"[145]، و"كل مسلم يعرف حينذاك هذه النسبة، وإلى ماذا ترمي إليه العصمة فيستحيل حينذاك إلا أن يكون سلفياً".[146]) وحسب ابن تيمية فإن "مذهب السلف لا يكون إلا حقا"[147].

أما الشيخ أحمد السيد فيكتب: ""الفئة الناجية" و"الطائفة المنصورة" "أهل السنة والجماعة" "أهل الحديث والأثر" و"الطائفة المنصورة".. "الفرقة الناجية".. "السلفيون".. تلك كلها ألفاظ مترادفة تدل على الذين درجوا على منهاج النبوة ولم ينفصلوا عنه ولا لحظة زمنية واحدة لا باسم ولا برسم، فليس لهم شخص ينتمون إليه سوى النبي - صلى الله عليه وسلم - ومن قفى أثره، وليس لهم رسم ومنهاج سوى منهاج النبوة - الكتاب والسنة - بفهم سلف الأمة، فهم بحق يمثلون الامتداد الطبيعي للإسلام، كما أن ملة محمد - صلى الله عليه وسلم - هي الامتداد الطبيعي والصحيح لملل الأنبياء السابقين[148] ...

والسلفية حسب الشيخ أحمد السيد أيضاً: "دعوة للرجوع لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم بفهم سلفنا الصالح، والسلف: هم الصحابة ومن تابعهم بإحسان من سائر القرون الخيرية وأئمة الدين العدول. والسلفيون: هم من تابعوهم على هذا الفهم إلى يومنا هذا من أهل السنة والجماعة، وهذا هو المنهج المنضبط لفهم الإسلام و العمل به،..

(145) السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة – هاني نسيرة – مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية – سلسلة كراسات استراتيجية – مصر – العدد 220 – 2011 – ص 7.

(146) السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة – مصدر سبق ذكره – ص 8.

(147) نظرات سلفية في أصول محمد حسان القطبية – مصدر سبق ذكره – ص 11.

(148) السلفية منهج فكرى لا حقبة تاريخية – مقال – أحمد السيد – موقع صوت السلف .www.salafvoice.com

فكل من أراد النجاة والفوز والرضوان وأن يكون من الطائفة الظاهرة المنصورة فما عليه إلا الرجوع لمثل ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ وصحابته الكرام، "فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا"(البقرة: 137). وقال النبي صلى الله عليه وسلم فيما صح عنه: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم" (رواه البخاري) وقال عنهم ابن مسعود رضي الله عنه: "كانوا ـ أي صحابة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفا"". ويختم الشيخ أحمد السيد بالقول: "كل خير في اتباع من سلف، وكل شر في ابتداع من خلف".[149]

ويتحول الكاتب أحمد السيد من الحصر والقصر في إطار الإسلام ليجعل السلفية "منهج الأنبياء" لأن الله ـ عز وجل ـ أمر نبيه ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالاقتداء بهم، فقال تعالى بعدما ذكر جملة من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم: «**أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ**» (سورة الأنعام: 90).[150]

ويرصد الباحث هاني نسيرة صلة بين هذا التصور للسلفية وبين عنف الخطاب السلفي إزاء غير السلفيين، فإن كانت "اتجاهات السلفية المعاصرة ترفض تكفير المتعين إلا أنها لا ترفض "تبديعه"، فهي تتحرك باعتبارها الفرقة الناجية والطائفة المنصورة بين أهل الإسلام.. .. وبهذا المعنى لا تكون السلفية مجرد منهج نظري أو مدرسة دعوية أو تعليمية، تدعو للالتزام بالكتاب والسنة والعودة إلى نهج السلف الصالح ومنهجهم في الفهم والعمل فقط، أو الاعتناء الشديد بالحديث النبوي.. .. ولكنها مثلت

(149) مفهوم كلمة «السلفية» – مقال – أحمد السيد – موقع أنا السلفي – www.anasalafy.com

(150) السلفية منهج الأنبياء – مقال – أحمد السيد – موقع أنا السلفي – www.anasalafy.com

أيضا مصفاة لأهل السنة والجماعة عن أهل البدعة ممن ينتسبون إليهم.. .. .. ومن هنا يبدو الخطاب السلفي - في مجمل تشكلاته - أكثر عنفاً رمزيا على مستوى الخطاب"(151)

ومن ناحية أخرى فإنه، بسبب هذه المغالاة، فإن الخطاب السلفي ينحو - في تعامله مع الانتقادات التي توجَّه إلى التيار أو رموزه - المنحى نفسه الذي لا يخلو من مغالاة ـ فكل انتقاد لهم هو هجوم على الإسلام، وغالباً تتعمد وسائل الإعلام إبراز هذه المواقف الحدية التي لا تخلو من شطط حتى لو لم يكن من يتبناها من الفاعلين السلفيين المؤثرين. فمثلاً تشير جريدة الشروق المصرية،إلى أن الموقعين السلفيين "صوت السلف" و"أنا السلفي"، نشرا مقالا لكاتب يسمى حسام الأشقر، عما أسماه "حرباً شرسة بالتشويه والترهيب ضد الإسلاميين عامة والسلفيين خاصة"، و"حربا على الإسلام والمسلمين"، مؤكدا أن الدعوة السلفية تأخذ الجزء الأكبر من هذه الحرب، لأنهم دعاة لدين الله، ولتحكيم القرآن والسنة بفهم السلف الصالح. ووصف الأشقر وسائل الإعلام بـ "الجائرة"، التي تعمدت تشويه السلفية واضطهادها، مؤكداً أنه لا يمكن لمسلم صادق ألا يعتبر الشريعة الإسلامية أعظم من جميع مناهج الحكم، وأضاف أن تشويه الدعوة والدعاة وأتباعهم أسلوب متكرر لمن وصفهم بـ "أهل الباطل" على مر العصور، وهو ما استدعى مضاعفة حرب التشويه والتحقير وتكثيف الدعاية الكاذبة، ليصدوا الناس عن دعوة الحق وعن الدعاة إليه، على حد قوله. وقال الأشقر: إن من أسماهم "أعداء الدين" يقيمون بتلك الحروب لإضعاف القوة المعنوية وصد الناس عن الحق، من خلال "الحرب الإعلامية الشعواء التي لم تستثن في أول شأنها أي طيف من أطياف الإسلاميين، وهمشت وأهملت دور

(151) السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة - مصدر سبق ذكره - ص9.

الأزهر"، واتهم الصحافة بالتصيد.(152)

المفهوم والمنهج والمشهد:

يشايع الدكتور الطريقي الاتجاه السائد في الخطاب السلفي في تعريف السلفية عندما يقرر أن تاريخ السلفية يبدأ منذ عصر الصحابة. ويرى الطريقي أن معالم الاتباع تبرز بشكل صريح عند وجود الأضداد من المناهج المخالفة كالتكفير، ونفي القدر و.. .. .. ومثل هذه المناهج والآراء قد ظهرت منذ عصر الصحابة، ووقفوا منها موقفًا صلبًا، واقتدى بهم في هذا التابعون ثم تابعو التابعين.....وهكذا. ثم أخذ التفرق الفكري في الانتشار والتشتت ونمت مذاهب وتيارات وفلسفات، حتى أصبح للسلفية تميزها ومعالمها.

من حيث المضمون أو الموضوع، فإن السلفية في حقيقتها حسب الدكتور الطريقي منهج فكري يقوم على قاعدتين:

الأولى: طريقة في التفكير.

الأخرى: التزام في السلوك.

أما الطريقة في التفكير؛ فيمكن إجمالها بإجلال النصوص التشريعية وتفسيرها في ضوء "لسان العرب"، ووفقًا لمفهوم الصحابة والتابعين وعدم إعمال التأويل فيها إلا في حالات استثنائية. وأما التزام السلوك، فهو موافقة العمل العلم، في جملة الأحكام، عبادات، ومعاملات، وأخلاق وآداب.(153)

ويحدد الباحث هاني نسيرة الأسس الشرعية والفكرية التي يقوم عليها

(152) مواقع للفكر السلفي: الحرب على السلفية حرب على الإسلام - الموقع الإليكتروني لجريدة الشروق «بوابة الشروق» 2011 /6 /25 - www.shorouknews.com.

(153) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر - دراسة الأستاذ الدكتور عبد الله بن إبراهيم بن علي الطريقي - موقع الألوكة - www.alukah.net 21/5/2011.

المنهج السلفي في ما يلي:

1 - التسليم والاستسلام لنصوص الكتاب والسنة، وتفسيرها بلا تأويل أو هوى.

2 - رفض التكفير واعتبار أهل القبلة مسلمين مؤمنين ما داموا معترفين بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ومصدقين له.

3 - التبرؤ من أهل الأهواء والبدع والتأويل.

4 - الطاعة ودرء الفتنة حيث ترفض السلفية الخروج على الحاكم، وهو ما يعبر عنه الطحاوي بقوله في "العقيدة الطحاوية" التي تمثل النص الأبرز في الاعتقاد السلفي: "ولا نرى الخروج على أئمتنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يدا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل".

5 - تولي الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين وأئمتهم والاقتداء بهم، والسكوت عما شجر بين الصحابة.

6 - رفض منتوجات الحضارة الغربية غير المادية، وتأكيد كمال الدين وتمامه، فلا حاجة في هذه الحضارة لغير الأمور المادية أو التحديثية.

7 - للسلفية آليات استدلال خاصة بها، ترفض فيها القياس والاستحسان والإجماع، وتكاد تلخص المعقولية السلفية كلمة واحدة هي هيمنة السند، ويتحفظ معظم السلفيين على الفهم المقاصدي للشريعة.[154]

وفي العصر الحديث والحاضر تطور مفهوم السلفية عند أنصارها وخصومها. فأما الأنصار فقد أخذ بعضهم - وبدافع الغيرة على السلفية - في التقعر والتشقق والمماحكات، فأقحم في مضمونها ما ليس منها، وبنى سدودًا وحدودًا حولها، تؤدي إلى احتكارها، وادعاء الوصاية على الآخرين. وفي المقابل نلحظ وجود فئة أخرى من الأنصار تسلك مسلك

---

(154) السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة - مصدر سبق ذكره - ص 10 - 12 - باختصار شديد وتصرف كبير.

التيسير والترغيب، وفتح أبواب سلفية مشرعة يدخل منها كل راغبٍ، وإن أخطأ. ثم نجد بين هؤلاء وأولئك من يمسك العصا مع الوسط فحيناً يوفق للوسطية والاعتدال، وحينًا آخر تتقاذفه الآراء والاتجاهات فيحتار في الاختيار.[155]

في قراءة تركز على الأفكار والمفاهيم

ويجمل الدكتور عبد الله بن إبراهيم الطريقي المشهد السلفي قائلاً إن المظلة السلفية تضم مدرستين اتحدتا في الأصول في الجملة وتنوعتا في الفروع، وتعددت آراؤها الاجتهادية، كما نقول: مدرسة أهل الحديث وأهل الرأي، فهي متحدة في الأصول تقريبًا لكنها متنوعة في الفروع والاجتهادات، وهما: المدرسة المحافظة والمدرسة التجديدية. والأولى تجنح للتقيد بالأصول والفروع، وتضييق نطاق الاجتهاد في حين أن الثانية تمارس الاجتهاد في أوسع نطاق. والقاسم المشترك بينهما التزام منهج السلف فكرًا ومنهجًا في جملة القضايا والأحكام.(156)

ومن حيث المفهوم فإن المدرسة المحافظة تبدو كمعلم أثري يحافظ على وجوده، ويقاوم عوامل الزمن والتعرية، فلا يكاد يتغير فيه شيء. وهكذا بالنسبة لهذه المدرسة فهي محافظة على أصولها، ومنهجها، ولا تكاد تحدث شيئًا يذكر، حتى في مجال الوسائل، بحيث تبدو صلبة، لا تلين بسهولة لأي من المتغيرات الحياتية. وقد لا يظفر الباحث بشعار محدد الكلمات عند هذه المدرسة، ويمكننا بعد الاستقراء والتتبع أن نستنتج - إن صح لنا ذلك – شعارًا لهذه المدرسة يمكن صياغته بعبارة موجزة هي: "كل محدثة بدعة".[157]

وجذور هذه المدرسة يمكن تقسيمها قسمين: فكرية تغوص في أعماق

(155) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر – مصدر سبق ذكره.

(156) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر – مصدر سبق ذكره.

(157) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر – مصدر سبق ذكره.

النصوص التشريعية، ولاسيما السنة النبوية التي قد لا تحظى بالعناية كما في هذه المدرسة. وتاريخية تتمثل في مواقف السلف من المخالفين التي كان طابعها التصلب والتمنع الشديدين. ويأتي في مقدمة هذه المواقف، موقف الإمام أحمد بن حنبل من فتنة القول بخلق القرآن، وابن تيمية من المخالفين، ومحمد بن عبد الوهاب من مظاهر الشرك والبدع.[158]

وأهم المعالم العامة للمدرسة: التركيز على التوحيد ولاسيما توحيد العبادة أو ما يعرف بتوحيد الألوهية، وكذلك توحيد الأسماء والصفات. ومحاربة مظاهر الشرك بكل أنواعه وأشكاله القولية والعملية. والتحذير من البدع أيًا كانت، كلية أم جزئية، وحقيقية أم إضافية. والعناية بالسنن والمستحبات. والتركيز على العالم الشرعي، والعلوم ذات الصلة. والعناية بالفقه الفردي المتعلق بفقه العبادات والمعاملات، دون عناية كافية بالفقه الجماعي كالعلوم السياسية والاقتصادية والقانونية. أما الوعي السياسي فضئيل، لا يلقى عناية تذكر. فضلا عن بطء في الاستجابة لمتطلبات العصر ومتغيراته.[159]

وأبرز سمات هذه المدرسة المحافظة (النصوصية) الابتعاد عن السلطة، والسياسة، والمناصب القيادية، وتقديم الحرب على السلم، ولو نظريًا، في العلاقات الدولية، واعتبار السلم استثناء أو ضرورة تقدر بقدرها، وتأثيم القاعدين عن الجهاد والدعوة. أما "النصوصية العلمية" فتركز على الجانب النظري، المتمثل بالنشاط العلمي، تعلمًا وتعليمًا وتأليفًا ومحاضرة ومناظرة. وتبدو ملامح هذه الشعبة في الاهتمام بالسنة النبوية تصحيحًا وتضعيفًا، والتحذير من التقليد، والتقليل من شأن التمذهب الفقهي، بل ربما رفعت شعار "اللا مذهبية". وقد تكون مدرسة الشيخ ناصر الدين الألباني من

(158) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر - مصدر سبق ذكره.
(159) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر - مصدر سبق ذكره.

أقرب الأمثلة لهذا. ولهذه الشعبة سمة أخرى مميزة هي الاهتمام بالجرح والتعديل، وتصنيف الناس وفق معايير خاصة، وتجسير العلاقة بالسلطة السياسية، ولاسيما أجهزة الأمن، واستعداء السلطة على الخصم، والابتعاد عن ممارسة السياسة، أو المشاركة السياسية البتة، وعدم اعتبار الجهاد القائم شرعيًا في شتى بقاع العالم.(160)

المدرسة الفقهية – وهي القسم الثاني من المدرسة المحافظة – يقصد بها صاحبة الاهتمام بالعلم الشرعي بمفهومه العام، ولاسيما الجانب الفقهي. وقد تكون هذه المدرسة أشهر وأظهر من المدرسة السابقة وأشياعها أكثر. وأهم سماتها العناية بالفقه العملي، إضافة إلى الفقه الأكبر (التوحيد)، والميل إلى التقليد، وتحجيم نطاق الاجتهاد، والتأقلم والتعايش مع الواقع السياسي والاجتماعي والعالمي، مع عدم الخوض في تكييفه، أو تفصيل أحكامه، المشاركة المحدودة في القضايا العامة أو العالمية. وأمثلة هذه المدرسة لا تكاد تحصى، وكثير من علماء السعودية يصلح مثالاً لها.(161)

والتيار المتشدد تتصف علاقته بالآخر، بالتأزم، حيث تضخم مبدأ "الولاء والبراء" والمغالاة في تطبيقه، قصر الولاء على الاتباع، البراءة من جميع المخالفين بغض النظر عن أصل ديانتهم، أو انتظامهم في السلك السلفي أو عدم انتظامهم، إساءة الظن بعموم الناس، حتى من المسلمين، عدم التمييز بين المخالفات، العقدية والعملية، أو الكبيرة والصغيرة، أو القطعية والظنية، رفع راية الجهاد في أي مكان، دون تفريق بين دولة مسلمة وغير مسلمة، أو دولة مسلمة ملتزمة بالإسلام ودولة أخرى غير ملتزمة. وهذا عند الجناح السلفي الجهادي خاصة. ويتهم الطريقي هذا الفصيل بالحدة والغلظة في الإنكار وعدم التفكير في مآلات الأمور، وما قد يترتب على

(160) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر – مصدر سبق ذكره.
(161) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر – مصدر سبق ذكره.

التصرف من مفاسد عظيمة وفساد عريض. والرد على المخالف بالأسلوب العنيف، ولو كان المخالف سلفيًا. ومحاولة النيل من الخصم أيًا كان بكل الوسائل الممكنة. وهذا النوع من العلاقة الحادة لابد أن ينتهي إلى طريق مسدود.[162]

وتعتبر معارك الشيخ مقبل بن هادي الوادعي نموذجا لهذه الحدة غير المبررة التي تصل في أحيان كثيرة إلى حد السب، وذلك في كتابه: "إسكات الكلب العاوي يوسف بن عبد الله القرضاوي"[163] نموذج لهذا الانحراف.

أما التيار المعتدل، فإن علاقته بالآخر ليست ذات طابع واحد بل تختلف بحسب هذا الآخر. فأما العلاقة بالمسلمين، فهي نسبية، فإن كانوا من أهل السنة والجماعة، فهي علاقة الأخوة والمودة، إلا إذا كان هذا الآخر هذا الآخر منحرفًا في بعض أفكاره، أو سلوكه، فإن العلاقة تكون مطبوعة بالجفاء أو التجاهل، أو الرد العنيف. وإن كان المسلمون من أصحاب الفرق المنحرفة عن منهج أهل السنة والجماعة، أو كانوا من أصحاب الاتجاهات وأرباب الطرق فالعلاقة هنا تكاد تكون منقطعة، فلا تواصل، ولا حوار ولا مناظرة، ويشاطرهم ذلك الآخر الموقف نفسه والعلاقة ذاتها، ما ينتج التباعد والبراءة التامة، بل السجالات والاتهامات التي لا تنقطع. وقد يبدو عند بعض أفراد هذا التيار اعتدال أكثر ومرونة أكبر في التعامل مع المخالف، فلا يجد غضاضة في التعامل المرن معه وحسن صحبته.[164]

وأما العلاقة بغير المسلمين فتقوم على البراءة منهم وعدم محبتهم أو معاشرتهم، ومجاهرتهم بالبراءة من دينهم. والإعلان العام بأن الدين الحق

---

(162) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر – مصدر سبق ذكره.

(163) إسكات الكلب العاوي يوسف بن عبد الله القرضاوي – تأليف – أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي – دار الآثار – 1426 هـ من – 2005 م.

(164) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر – مصدر سبق ذكره.

هو دين الإسلام، وأن ما عداه فهو باطل. وهم ينطلقون في موقفهم هذا من منطلق عقدي، فهم يرفضون ما يعتبرونه محاولة للخلط بين الإسلام وغيره من الأديان. فرب العزة عندما بعث الله محمدًا صلى الله عليه وسلم "وجب على أهل الكتابين وغيرهم اتباع شريعته، وما بعثه الله به لا غير، فمن لم يتبعه؛ فهو كافر" ولا ينفعه "أنه حنيف، ولا أنه على ملة إبراهيم، ولا ينفعه ما يتمسك به من يهودية أو نصرانية، ولا يقبله الله منه، فبقي اسم "الإسلام" عند الإطلاق منذ بعثة محمد –صلى الله عليه وسلم– حتى يرث الله الأرض ومَن عليها – مختصًا بمن يتبعه لا غير".[165] و"يجب على كل مسلم يؤمن بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد – صلى الله عليه وسلم – نبيًا ورسولاً، أن يدين الله – تعالى – ببُغض الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم.. ومعاداتهم في الله – تعالى –، وعدم محبتهم ومودتهم وموالاتهم وتوليهم، حتى يؤمنوا بالله وحده ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد – صلى الله عليه وسلم – نبيًا ورسولاً"، و"يجب على كل مسلم اعتقاد كفر مَن لم يدخل في هذا الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم، وتسميته كافرًا، وأنه عدو لنا، وأنه من أهل النار"، "ولهذا؛ فمن لم يكفر اليهود والنصارى فهو كافر؛ طردًا لقاعدة الشريعة: "من لم يكفر الكافر؛ فهو كافر"[166].

وسنناقش هذه القضية في القسم الخاص برؤية التيار السلفي للعالم.

والمدرسة السلفية المحافظة قد تضم أصنافًا شتى وأفكارهم مقتبسة من النصوص مباشرة، أو من التطبيقات التاريخية (سير الصالحين) ولا شك في وجود سوء فهم أو مبالغة في التطبيق، أو خطأ في تخريج المناط

(165) الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (3 – 3) – مقال – عصام حسنين – موقع أنا السلفي – www.anasalafy.com.

(166) الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (3 – 3) – مصدر سبق ذكره.

وتحقيقه، أو تكييف المسألة أو ما أشبه ذلك، وفي مثل هذه الحالات تكون أخطاء فردية يحاسب عليها الفرد وفق الإجراءات الشرعية والنظامية، ولا يجوز أن ينسب ذلك إلى أصول المدرسة ومناهجها، أو أن تتهم بما ليس فيها. وأما من حيث الأشخاص فإن ممثلي التيار السلفي المحافظ يميل إلى الاعتدال المقبول، ويرفض التطرف والغلو في أبرز صورهما. وقد يوجد لدى الجناح المعتدل صور من التشدد في الرأي، وصور من الجفاء في المعاملة، وصور من المبالغة في سد الذرائع، إلا أن ذلك في نظري لا يقوم حجة في رد الحق، أو إلقاء التهم الجزاف، أو التهويل في تصوير الأخطاء. ويقر الدكتور الطريقي بوجود جوانب سلبية في مجال العلاقة والتعامل مع الآخر، قد تصل عند المتشددين والغلاة إلى درجة بالغة السوء.[167]

(167) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر - مصدر سبق ذكره.

السلفية من النص إلى العالم

لا نبالغ إذا قلنا إن ثورة الخامس والعشرين من يناير تمثل الميلاد الثالث للحركة السلفية المصرية المعاصرة، فالظاهرة التي ولدت قرب مطلع القرن العشرين دفعت إلى الظل عدة مرات. وقد كانت السبعينات سنوات التأسيس الثاني للسلفية المصرية حيث تزامنت تحولات متراتبة:

* محلية، تمثلت في حكم الرئيس المصري الراحل أنور السادات الذي كان أقل حدة في الصراع مع الحركات الإسلامية.

* إقليمية، تمثلت في الطفرة النفطية وما تبعها من قيام السعودية وحركات سلفية خليجية في دول أخرى بالمساهمة في نشر الفكر السلفي بإمكانات مالية كبيرة، فضلاً عما شهدته مصر من تأثر واضح بالفكرة السلفية ونمط الحياة السلفي ارتبط بهجرة مئات الآلاف من المصريين للخليج كعمالة وافدة عادت من الغربة ومعها تأثيرات متفاوتة.

* دولية، حيث كانت "الحرب الباردة" ساحة صراع بين العملاقين الشيوعي والرأسمالي، وهو صراع شامل لعب الدين فيه دوراً كبيراً. وفي هذه الحرب على الشيوعية تحالفت تيارات دينية مع أنظمة حاكمة لتحقيق الهدف، وإن اختلفت الدوافع.

وجميع هذه العوامل منحت الحركة السلفية التي كانت في حالة تشبه العزلة عن العالم فرصة للانخراط في الواقع، وأحيانا الاشتباك معه. ويرى الدكتور الطريقي أن السلفية تتسم بالتعامل الحذر مع المستجدات والمتغيرات ذات المصدر الغربي. وعدم التفاعل مع الحضارة الغربية في كل مكوناتها وأشكالها، لا سلبًا ولا إيجابًا. و هذا النوع من العلاقة بغير المسلمين بقدر ما فيه من فوائد كالاعتزاز بالشخصية الإسلامية وبالموروث الإسلامي، إلا أنه قد ينشأ عند المغالاة في تطبيقه آثار عكسية على التابعين، أو السواد الأعظم من المجتمع، كعدم القدرة على التكيف مع المتغيرات، والازدواجية التي يعانيها الفرد والمجتمع جراء المتناقضات، أو الصراع بين القديم والجديد حتى يكون الزمن العامل الرئيس في التكييف.[168]

وأما العلاقة بغير المسلمين فتقوم على البراءة منهم وعدم محبتهم أو معاشرتهم، ومجاهرتهم بالبراءة من دينهم. والإعلان العام بأن الدين الحق هو دين الإسلام، وأما عداه فهو باطل. وهم ينطلقون في موقفهم هذا من منطلق عقدي، فهم يرفضون ما يعتبرونه محاولة للخلط بين الإسلام وغيره من الأديان. فرب العزة عندما بعث الله محمدًا صلى الله عليه وسلم "وجب على أهل الكتابين وغيرهم اتباع شريعته، وما بعثه الله به لا غير، فمن لم يتبعه: فهو كافر" ولا ينفعه "أنه حنيف، ولا أنه على ملة إبراهيم، ولا ينفعه ما يتمسك به من يهودية أو نصرانية، ولا يقبله الله منه، فبقي اسم "الإسلام" عند الإطلاق منذ بعثة محمد –صلى الله عليه وسلم– حتى يرث الله الأرض ومَن عليها– مختصًا بمن يتبعه لا غير".[169] و"يجب على كل مسلم يؤمن بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد – صلى الله عليه وسلم –

---

(168) المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر – مصدر سبق ذكره.

(169) الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (3 – 3) – مقال – عصام حسنين – موقع أنا السلفي – www.anasalafy.com.

نبيًا ورسولاً، أن يدين الله – تعالى – ببُغض الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم.. ومعاداتهم في الله – تعالى –، وعدم محبتهم ومودتهم وموالاتهم وتوليهم، حتى يؤمنوا بالله وحده ربًا، وبالإسلام ديناً، وبمحمد – صلى الله عليه وسلم – نبيًا ورسولاً"، و"يجب على كل مسلم اعتقاد كفر مَن لم يدخل في هذا الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم، وتسميته كافرًا، وأنه عدو لنا، وأنه من أهل النار"، "ولهذا؛ فمن لم يكفر اليهود والنصارى فهو كافر؛ طردًا لقاعدة الشريعة: "من لم يكفر الكافر؛ فهو كافر"[170].

وهذا الموقف يمكن الاستدراك عليه بعدة استدراكات:

أولا: أن الكفر شيء والعداء شيء آخر، ولا سند من القرآن أو السنة القولية أو العملية يمكن القول بناء عليه بوجوب الاعتقاد بأن المسيحي هو "عدو لنا" فضلاً عن أن يصبح ذلك أصلاً عقدياً.

ثانيا: أن النهي عن الحب والموالاة شيء والقول بوجوب البغض شيء مختلف تماما، ولا سند من القرآن والسنة الصحيحة يبرر القول بوجوب أهل الكتاب في الله، أما إدخال ذلك في العقيدة فأمره أكبر.

ثالثا: أن القرآن الكريم أعلمنا بما تنطوي عليه نفوس اليهود والنصارى، وأقام تفرقة لا يجوز لأحد أن يهدمها إلا بدليل شرعي، قال تعالى في سورة المائدة: « **لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (82) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (83) وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ (84) فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا**

---

(170) الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (3 – 3) – مصدر سبق ذكره.

قَالُوا جَنَّات تَجْرِي منْ تَحْتهَا الأَنْهَارُ خَالدينَ فيهَا وَذَلكَ جَزَاءُ الْمُحْسنينَ (85) وَالَّذينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآَيَاتنَا أُولَئكَ أَصْحَابُ الْجَحيم (86)»

وفي تفسير هذه الآيات قال الإمام ابن كثير في تفسيره:

"قال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس : نزلت هذه الآيات في النجاشي وأصحابه، الذين حين تلا عليهم جعفر بن أبي طالب بالحبشة القرآن بكوا حتى أخضلوا لحاهم. وهذا القول فيه نظر؛ لأن هذه الآية مدنية، وقصة جعفر مع النجاشي قبل الهجرة"(171). فسبب النزول إذن فيه نظر.

ويضيف ابن كثير: "قال سعيد بن جبير والسدي وغيرهما: نزلت في وفد بعثهم النجاشي إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليسمعوا كلامه، ويروا صفاته، فلما قرأ عليهم النبي صلى الله عليه وسلم القرآن أسلموا وبكوا وخشعوا ، ثم رجعوا إلى النجاشي فأخبروه.. .. .. ..ثم اختلف في عدة هذا الوفد".(172)

"وقال قتادة: هم قوم كانوا على دين عيسى ابن مريم فلما رأوا المسلمين وسمعوا القرآن أسلموا ولم يتلعثموا. واختار ابن جرير أن هذه (الآية) نزلت في صفة أقوام بهذه المثابة، سواء أكانوا من الحبشة أو غيرها(173).. وقوله: ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى» أي: الذين زعموا أنهم نصارى من أتباع المسيح وعلى منهاج إنجيله ، فيهم مودة للإسلام وأهله في الجملة، وما ذاك إلا لما في قلوبهم، إذ كانوا على دين المسيح من الرقة والرأفة، كما قال تعالى: «**وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً**» (الحديد: 27). وفي كتابهم: من ضربك على خدك الأيمن

---

(171) تفسير ابن كثير – إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي – دار طيبة – 2002 – الجزء الثالث – ص 166.

(172) تفسير ابن كثير – مصدر سبق ذكره – ص 166.

(173) تفسير ابن كثير – مصدر سبق ذكره – ص 166.

فأدر له خدك الأيسر. وليس القتال مشروعا في ملتهم ؛ ولهذا قال تعالى: "ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون" أي: يوجد فيهم القسيسون – وهم خطباؤهم وعلماؤهم"[174].

"وقال الحافظ أبو بكر البزار: حدثنا بشر بن آدم، حدثنا نصير بن أبي الأشعث حدثني الصلت الدهان عن جاثمة بن رئاب قال: سألت سلمان عن قول الله (عز وجل) : "ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا" فقال: دع "القسيسين" في البيع والخرب، أقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ذلك بأن منهم صديقين ورهباناً". وكذا رواه ابن مردويه من طريق يحيى ابن عبد الحميد الحماني ، عن نصير بن زياد الطائي، عن صلت الدهان، عن جاثمة بن رئاب، عن سلمان به. وقال ابن أبي حاتم: ذكره أبي، حدثنا يحيى بن عبد الحميد الحماني، حدثنا نصير بن زياد الطائي، حدثنا صلت الدهان عن جاثمة بن رئاب قال: سمعت سلمان وسئل عن قوله: "ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً قال: هم الرهبان الذين هم في الصوامع والخرب، فدعوهم فيها، قال سلمان: وقرأت على النبي صلى الله عليه وسلم "ذلك بأن منهم قسيسين" [175]

"فقوله: ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون" تضمَّن وصفهم بأن فيهم العلم والعبادة والتواضع، ثم وصفهم بالانقياد للحق واتباعه والإنصاف، فقال: "وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق" أي: مما عندهم من البشارة ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم "يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين" أي: مع من يشهد بصحة هذا ويؤمن به". "وقال الطبراني: حدثنا أبو شبيل عبيد الله بن عبد الرحمن بن واقد، حدثنا أبي، حدثنا العباس بن الفضل،

(174) تفسير ابن كثير – مصدر سبق ذكره – ص 167.

(175) تفسير ابن كثير – مصدر سبق ذكره – ص 168.

عن عبد الجبار بن نافع الضبي، عن قتادة وجعفر بن إياس، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس في قول الله: "وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع" قال: إنهم كانوا كرابين - يعني: فلاحين - قدموا مع جعفر بن أبي طالب من الحبشة فلما قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم القرآن آمنوا وفاضت أعينهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ولعلكم إذا رجعتم إلى أرضكم انتقلتم إلى دينكم". فقالوا: لن ننتقل عن ديننا. فأنزل الله ذلك من قولهم".[176]

وقد أوردت ما قاله ابن كثير بعباراته دون اختصار أو حذف أسانيد، كنموذج للإصرار على "فرض التصور المسبق على النص"، فما أورده ابن كثير لا يمكن أن يستنتج منه حتمية معاداة المسيحيين، ولا يمكن أن يكون مقبولاً أن يدخله أحد لا من السلفيين ولا من غيرهم في دائرة الاعتقاد، بحيث تصبح "كراهية المسيحيين" فرضاً دينياً.

وقد كانت هذه القضية من الخلافات الرئيسة بين الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي وعالم الحديث السلفي اليمني مقبل بن هادي الوادعي الذي رد على إجازةِ القرضاوي أن تكون هناك مودة بين المسلم والكتابي فقال: "لو سألت عجوزاً من عجائز أهل دماج ما قَرَأَتْ ولا كَتَبَت: كيف اليهود والنصارى؟ تقول: هم أعداء الإسلام، دع عنك لو سألت عجوزاً من عجائز فلسطين، وقد رأت فتك اليهود بهم، أو من عجائز البوسنة والهرسك، عجوز أفقه من مفتي قطر، مفتي قطر أجهل من حمار أهله، هل يوجد أحد يجهل زحف أعداء الإسلام على الإسلام والمسلمين؟"[177]

فلماذا يجمع الوادعي بين اليهود والنصارى ثم يطلق حكماً واحداً عليهما رغم أن القرآن فرق بينهما واصفاً أحدهما بـ "الأقرب مودة" والثاني بـ "الأشد عداوة"؟؟

(176) تفسير ابن كثير - مصدر سبق ذكره - ص 168.

(177) إسكات الكلب العاوي يوسف بن عبد الله القرضاوي - تأليف - أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي - دار الآثار - 1426 هـ من - 2005 م - ص 39.

الآخر في الإسلام

تـمهيد:

لأول وهلة يبدو تعبير "قبول الآخر" غريباً على الأذن ولأسباب سياسية يتسرع كثيرون في تصنيفه في خانة مساعي "علمنة" العقل المسلم، والحقيقة التي يكشف عنها التدقيق أن القضية تهم كل من يدين بدين سماوي وأن ما يحيط بها من غموض أو سوء ظن ليس إلا نتيجة للتقاطع مع بعض الأجندات الثقافية القادمة من الخارج وهو واقع لا مفر من الاعتراف به، لكن "الحكمة ضالة المؤمن" أينما وجدها فهو أحق بها ومثل هذا التشابه أو حتى الاتفاق لا يعني رفض الدعوة لقبول الآخر، لمجرد صدورها عن غيرنا فديننا يعلمنا أن "نعرف الرجال بالحق" لا أن نعرف الحق بالرجال، بل المعيار عند التقييم ينبغي أن يكون معيارا شرعيا في المقام الأول وإنسانيا في المقام الثاني منضبطا بما أحله الله وبما حرمه.

وقبل مناقشة القضية نلزم أنفسنا بقيد نراه موضوعياً هو ألا نناقش المفهوم تحت وطأة مشاعر محتقنة، فالمثقف رائد، وكما علمنا الرسول صلى الله عليه وسلم فإن "الرائد

لا يكذب أهله"، ولا يجوز أن ينطق بما لا يراه حقاً خوفاً من "الناس" فالمجتهد أيا كان مجال اجتهاده لا يجوز أن يخاف أحداً إلا الله.

وقد أفاض العلماء والمؤرخون قديما وحديثا في تحذير كل حامل قلم من الخوف من السلطان، ولدينا تراث عظيم في هذا السياق يمكن أي يمنح كل من يرهبه سيف السلطة القدر الكافي من التسلح بالثقة في الله ومن ثم الشجاعة ليجهر بالحق غير هياب من الحاكم، غير أن الخوف من الناس كان - ولم يزل - من القيود الخطيرة على حركة الاجتهاد والتجديد ولعل خطورته تكون مضاعفة إذا أدركنا حجم التأثير الذي أصبحت تملكه وسائل الإعلام في الناس ومن ثم أصبح كل مجتهد يكتب ونصب عينيه - ولو بشكل مضمر - صورته في هذه المرآة اللامعة التي يمكن أن تتحول إلى نصل حاد في أى لحظة !

بل لا نبالغ إذا قلنا إذاً إن الخوف من الناس أصبح أشد وطأة من الخوف من السلطة في الكثير من القضايا السياسية والثقافية، ومن النماذج النادرة في تراثنا الفقهي الإسلامي التي تحدث فيها كاتبها عن سلطة "الجماهير" وتأثيرها في المجتهد ما كتبه العلامة للعلامة أبي إسحاق إبراهيم بن موسى المعروف بالشاطبي في كتابه "الاعتصام": يقول الشاطبي في "خطبة الكتاب": "وكل صاحب مخالفة فمن شأنه أن يدعو غيره إليها، ويخص سؤاله بل سواه عليها، إذ التأسي في الأفعال والمذاهب موضوع طلبه في الجبلة، وبسببه تقع في المخالف المخالفة، وتحصل من الموافق المؤالفة، ومنه تنشأ العداوة والبغضاء للمختلفين"[178].

ثم يقول : "وإنما قدمت هذه المقدمة لمعنى أذكره. وذلك أني ولله الحمد لم أزل منذ فتق للفهم عقلي ووجه شطر العلم طلبي، أنظر في عقلياته،

(178) الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - ضبط نصه وقدم له وعلق عليه و خرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور حسن آل سليمان - مكتبة التوحيد - مصر دون تاريخ - المجلد الأول - ص 11.

وشرعياته، وأصوله وفروعه لم أقتصر منه على علم دون علم، ولا أفردت عن أنواعه نوعاً دون آخر، حسبما اقتضاه الزمان والمكان، وأعطته المنة المخلوقة في أصل فطرتي، بل خضت في لججه خوض المحسن للسباحة، وأقدمت في ميادينه إقدام الجريء، حتى كدت أتلف في بعض أعماقه، أو أنقطع في رفقتي، التي بالأنس بها تجاسرت على ما قدر لي، غائباً عن مقال القائل وعذل العاذل، ومعرضاً عن صد الصاد ولوم اللائم"(179).

ويضيف الشاطبي: "وكنت في أثناء ذلك قد دخلت في بعض خطط الجمهور من الخطابة والإمامة ونحوها فلما أردت الاستقامة على الطريق، وجدت نفسي غريباً في جمهور أهل الوقت لكون خططهم قد غلبت عليها العوائد، ودخلت على سننها الأصلية شوائب من المحدثات الزوائد، ولم يكن ذلك بدعاً في الأزمنة المتقدمة، فكيف في زماننا هذا.. .. .. ..فتردد النظر بين أن أتبع السنة على شرط مخالفة ما اعتاد الناس فلا بد من حصول نحو مما حصل لمخالفي العوائد، ولا سيما إذا ادعى أهلها أن ما هم عليه هو السنة لا سواها إلا أن في ذلك العبء الثقيل ما فيه من الأجر الجزيل وبين أن أتبعهم على شرط مخالفة السنة والسلف الصالح، فأدخل تحت ترجمة الضلال عائذاً بالله من ذلك، إلا أني أوافق المعتاد، وأعد من المؤالفين، لا من المخالفين، فرأيت أن الهلاك في اتباع السنة هو النجاة، وأن الناس لن يغنوا عني من الله شيئاً"(180).

بل يرسم الشاطبي صورة مخيفة لسطوة "الجماهير" إذا وجدت من مجتهد ما لا يوافقها فيقول: "وربما ألموا في تقبيح ما وجهت إليه وجهتي بما تشمئز منه القلوب"(181)، وبعد أن يروي الإمام الشاطبي قصة معاناة

(179) الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - مصدر سبق ذكره - ص 13.

(180) الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - مصدر سبق ذكره - ص 15 - 19 باختصار.

(181) الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - ضبط نصه وقدم له وعلق عليه خرج أحاديثه:=

الحافظ الكبير ابن بطة من هذه الظاهرة يقول: "هذا تمام الحكاية فكأنه رحمه الله تكلم على لسان الجميع. فقلما تجد عالماً مشهوراً أو فاضلاً مذكوراً، إلا وقد نبذ بهذه الأمور أو بعضها، لأن الهوى قد يداخل المخالف"[182].

وهذه إطلالة نرى أنها لازمة في سياق قراءتنا لمستقبل علاقة السلفيين بالآخر، الدينى والمذهبى والحضارى.

الوسطية: المعنى.. المفهوم.. السمات

وصف الله أمة محمد صلى الله عليه وسلم بالوسطية في قوله تعالى: **«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاس وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا»**[183]

والوسطية لغة من مادة (وسط) وتدل على معانٍ متقاربة كما يقول ابن فارس: "الواو والسين والطاء بناء صحيح يدل على: العدل، والنصف وأعدل الشيء أوسطه ووسطه...". وتأتي لمعانٍ متعددة متقاربة، منها أنها اسم لما بين طرفي الشيء، وتأتي صفة بمعنىً (خيار) وأفضل، وأجود، فأوسط الشيء أفضله وخياره كوسط المرعى خير من طرفيه. وتأتي وسط: بمعنى (عدل) كما تقدم قول ابن فارس: إنه يدل على العدل.. وأن أعدل الشيء أوسطه. ووردت مادة (وسط) في القرآن الكريم في عدة مواضع، وذلك بتصاريفها المتعددة، حيث وردت بلفظ: (وسطا) و(الوسطى) و(أوسط) و(أوسطهم) و(وسطن).

= أبو عبيدة مشهور حسن آل سليمان – مكتبة التوحيد – مصر دون تاريخ – المجلد الأول – ص 19.

(182) الاعتصام – أبو إسحاق الشاطبي – مصدر سبق ذكره – ص 23.

(183) سورة البقرة: 143.

ويمكن مما سبق أن نستنتج أن مفهوم الوسطية هو: "مؤهل الأمة الإسلامية من العدالة، والخيرية للقيام بالشهادة على العالمين، وإقامة الحجة عليهم"[184].

وللوسطية ملامح وسمات تميزها، وتحديد هذه الملامح مهمة أساسية في مثل هذا البحث، حتى لا تكون الوسطية مجالا لأرباب الشهوات وأصحاب الأهواء، وأهم سمات الوسطية: الخيرية والعدل واليسر ورفع الحرج. والحكمة والاستقامة.

الآخر بين الرفض والقبول:

وقد أصبح هاجس الآخر واقعاً مفروضاً على حياتنا الفكرية والسياسية فأخذت هذه الكلمة (الآخر) تتصدر أغلفة الكتب والندوات وتصبح موضوع مساجلات ولقاءات هنا وهناك من: (الحوار مع الآخر) إلى (معرفة الآخر) إلى (قبول الآخر). ومفهوم الآخر يتسم بقدر من التعقيد والتنوع والتغير مرتبط وملازم للوجود البشري في واحد، فهل هو الآخر الجسدي (البيولوجي) أم الآخر النفسي (القيمي أو الأخلاقي) أم الآخر السلوكي في صورة ممارسات متنوعة من العادات والسلوكيات المتباينة أم هو الآخر الروحي (العقيدي) على تبايناته المختلفة كذلك؟! في كل من هذه الحالات سوف نجد أن مفهوم الآخر في كل من هذه المعطيات يتسم بطبيعته النسبية أيضاً اقترابا وبعداً في (صورة متصل آخر). وعند ذلك سوف نجد أن مفهوم الآخر جدلي هو الآخر، فمثلاً تأمل قوله سبحانه: "لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين

---

(184) الوسطية في القرآن الكريم - الدكتور علي محمد الصلابي - دار المعرفة - بيروت - لبنان - ص 23

قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون"[185].
وهذا المنظور النسبي في الاقتراب والابتعاد في أهم موضوع للاختلاف على الإطلاق (العقيدة) ذاتها ألا يوحي بنسبية نفسية وفكرية وسلوكية، في تسلسل من الاقتراب أو البعد النسبي في حاجة إلى دراسة وتصنيف واضح ومنهج؟!![186]

وإلى جانب هذا المتصل النسبي على المستوى الأفقي سنجد كذلك متصلاً نسبياً على مستوى رأسي (تكاملي أو توحدي) على مستوى الإنسان كجنس بحيث نجد درجات وتصنيفات على أساس تجميعي فكما لدينا متشددون ومتساهلون ومعتدلون وهكذا فكذا كل العقائد والأيديولوجيات والمجتمعات كذلك وهذه واحدة والأخرى أننا قد نتفق في العقيدة حقا ولكننا قد نختلف في أسلوبنا الفكري ومعطياتنا الثقافية أو السلوكية وهو ما يعني أننا حقا قد نختلف في العقيدة ولكن هذا لا يمنع من وجود تشاركات أو أمور أخرى نتفق حولها عادات مشتركة أو أفكار ومشاعر.. إلخ ولنتأمل قوله سبحانه وتعالى: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين"[187].

لكن هذا التشارك والالتقاء لا يجب أو يتصور أن ينال من العقيدة التي هي الأصل وهو ما يجعلنا نميز بين الود والمودة والولاء والموالاة فالود متلازمة إنسانية لكل العلاقات البشرية الإيجابية وضرورة معاشية ولا يمكن تصور الحياة في علاقتها المتباينة من دونه ولكن الود لا يتضمن الولاء أو الموالاة التي في هذا الميل والانتماء القلبي إلى جانب المؤازرة النفسية والدعم

---

(185) سورة المائدة: 82.

(186) المسلمون وجدل الآخر - شاكر عبد القادر عبد المقصود عمر - مقال - مجلة الوعي الإسلامي - وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت - عدد رقم 523 - فبراير 2009.

(187) سورة الممتحنة: 8.

الفكري والسلوكي وهو ما يعني أن كل موالاة تتضمن ودا وليس كل ود يقتضي الموالاة وهو ما يمكن تفهمه في ضوء التصنيف السالف فإذا كان تعاملنا على مستوى فكري أو تقارب سلوكي أو أخلاقي (قيمي) فإن الود هو ما يتضمن إيجابية التفاعل على أي من هذه المستويات (أخلاقيات التعايش أو التفاعل الإيجابي) في دائرة المشترك فإذا امتد إلى العقيدة أصبح الود بدوره موالاة (ولاء) وهو فارق يجب إدراكه وتفهمه على الرغم من إدراكي بأنه قد لا يرضي كثيرين ولكن معطيات العقيدة هي ما نتكيف له لا ما نكيفه لقناعاتنا. ومن جهة أخرى وبالمقابل هناك الآخر الثقافي والآخر الحضاري والآخر السياسي والآخر الطبقي (الاجتماعي) والآخر الاقتصادي (المادي) ... إلخ وفي جميع الأحوال هناك مستويات ودرجات من التقارب والاتفاق وأخرى من التباعد والاختلاف بمستويات متباينة وفي اتجاهات مختلفة ووفقا لمعايير مختلفة، فعلى أي أساس ولأي غاية وبأي منظور نرى أنفسنا وعندما نعرف: من نحن على الحقيقة سندرك يقيناً من الآخر؟! فدائما كان الآخر بالنسبة للإسلام والمسلمين منذ بدء الإسلام وحتى الآن هو أمر ملازم لهذا التباين في الاستجابة، وظل الآخر ملازماً وجودياً .. يبقى لذلك، ونحن يمكننا تتبع المد والجزر في علاقتنا بالآخر وطبيعته ومنظورنا له ومنظوره لنا على مدى مراحل التاريخ الإسلامي كافة منذ بدء الدعوة الإسلامية وحتى الآن وسوف تكون دراسة شيقة سواء من المنظور التاريخي أو الثقافي أو الفلسفي لأنها ذات طابع سجالي جدلي.[188]

---

(188) المسلمون وجدل الآخر - شاكر عبد القادر عبد المقصود عمر - مقال - مجلة الوعي الإسلامي - وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت - عدد رقم 523 - فبراير 2009.

ثقافة رفض "الآخر" في القرآن الكريم

وقد طرحت ثقافة قبول الآخر نفسها بقوة على الثقافة الإنسانية خلال العقود القليلة الماضية ثم صعدت لواجهة المشهد خلال السنوات القليلة الماضية غير أن ثقافة قبول الآخر ما كان لها أن تتجذر في غياب دراسات جادة عن ثقافة رفض الآخر التي شاركت بنصيب وافر في تحريك التاريخ البشري خلال القرون الخمسة الماضية التي أعقبت اقتسام الأمريكتين واستراليا بين القوى الاستعمارية الأوروبية الكبرى حيث بدأت البشرية فصلا ممتدا من الصراع على الأرض والموارد وتدافعا لنشر القيم الثقافية لكل أمة بوصفها "الحضارة" وعندئذ كانت الثقافة التي تتعرض للاقتلاع والإبادة توصف بأنها حضارة "الآخر" وتم وصفها بكل ما هو سلبي. وفي إطار هذا سعت كل أمة في الغرب إلى التمركز حول شارة مميزة: دين، مذهب، قومية، لغة.. ..لتعرف نفسها من خلالها معتبرة أنها مرتكز الهوية التي تعرف "الأنا"، وبالتالي تعزل بها نفسها عن كل من لا يحمل شارتها وهو "الآخر".

ورغم حداثة المصطلح فإن القيمة التي تم صكه ليعبر عنها عمرها من عمر الإنسان في الكون، ويحفل القرآن الكريم بنماذج فردية وجماعية لما يمكن أن نسميه "ثقافة رفض الآخر"، التي نقيض ثقافة قبول الآخر، وبضدها - كما قالت الحكمة العربية قديما - تتميز الأشياء. وهناك مداخل عدة يمكن الدخول منها لمناقشة "ثقافة رفض الآخر" كنقيض لثقافة "قبول الآخر":

الأول: أن نعرف الكلمات الثلاث (ثقافة - رفض - الآخر) لغة ونتتبع ما كتب فيها في المصادر المتاحة - ومعظمها غربي - ومن ثم نبدأ طريقنا ونحن نسلم بأننا سنكون ضيوفا على ثقافة أخرى. وغاية ما يمكن تحقيقه آنذاك أن نجتهد لرصد نقاط اتفاق واختلاف شكلية، وغالبا يقود هذا إلى مسارات غير مثمرة إذ تتوزع الكتابات بين: النقد المتشنج، والتلفيق

المضحك، والغرق في القضايا الأكاديمية الشكلية، دون حصاد يذكر.

الثاني: أن نغلب إحساسنا بالقهر والظلم الذي عانيناه على يد القوى الغربية المختلفة على عقولنا ونضع المفهوم كله في سياق "تآمري" ونغلق باب النقاش "بالضبة والمفتاح" قبل أن يبدأ، وكفى الله المؤمنين القتال.

الثالث: وهو ما اخترنا أن ندخل منه أن نتناول المفهوم انطلاقا من تأصيله عقديا وشرعيا أولا، واضعين كل ما لدى الغرب بشأنه من مفاهيم وتجارب في مكانه الصحيح - دون تهوين أو تهويل - في سياقه التاريخي والثقافي الصحيح بوصفه تعبيرا عن "جزء من العالم"، ذلك أن "ثقافة قبول الآخر" ليست منتجاً غربياً، حتى لو كان الغربيون أسبق في بلورة المصطلح بمنطوقه الحالي.

أنا خير منه:

كانت قضية "الآخر" من مفردات مشهد الخلق الأول عندما خلق الله آدم عليه السلام ولنبدأ القصة من أولها، ففي المشهد الأول رب العزة سبحانه وتعالى يخبر الملائكة أنه سيخلق "خليفة"، قال تعالى: « **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (33) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ »(34)**[189].

(189) سورة البقرة: 30 - 34.

والخليفة الذي أخبر الله ملائكته أنه سيجعله في الأرض هو "الآخر" الذي طرأ على عالم فيه نوعان من الخلق: ملائكة مفطورون على الطاعة لا يعصون الله ما أمرهم وجن مكلفون، قال تعالى: «**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ**»[190]

وبالتالي فإن إبليس هذا الجن المكلف السابق في الوجود على آدم كان يريد أن يكون هو وقبيله الوريث الوحيد المحتمل للجنة، فهو دون "منافس" كان بين الملائكة ورب العزة يستثنيه منهم "إلا إبليس"، ثم يخبر أنه من الجن.

ورفض إبليس السجود لآدم إلى جانب كونه معصية لرب العالمين هو أول موقف رفض لـ "الآخر" وإبليس عندما رفض آدم برر ذلك بأنه خير منه، يقول رب العزة مخاطبا بني آدم: « **وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (11) قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (12) قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ** » [191].

وفي سورة الإسراء: « **قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا** » (62).

وفي "سورة ص" تكشف الآيات عن مزيد من العبر والدلالات المهمة في قصة الاستكبار الإبليسي، قال تعالى: « **إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ (71) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (72) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (73) إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ**

---

(190) سورة الكهف: 50.

(191) سورة الأعراف 11 - 13.

وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (74) قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ (75) قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (76) قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ (77) وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ (78) قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (79) قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ (80) إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ (81) قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (سورة ص).

وما يلفت النظر هنا أن رب العزة في حواره مع إبليس لم ينسب لآدم من فضل إلا أنه سبحانه وتعالى خلقه بيديه وبالتالي فإن رفض إبليس السجود إنما هو تمرد على الخالق لا المخلوق ولم يقطع رب العزة بأن إبليس تمرد بسبب الكبر - وهو سبحانه وتعالى أعلم به - قال «أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ».

وهنا نتوقف..لنرصد أهم ملامح المشهد:

1 - هذه أول حادثة تقسيم بين المخلوقات المختارة المكلفة يتمركز فيها طرف حول "الأنا"، وهو إبليس (خلقتني)، ويضع فاصلا بينه وبين "الهو"، وهو آدم عليه السلام (خلقته).

2 - إبليس رفض السجود لآدم وبرر ذلك بأنه خير منه.

3 - في نظر إبليس نفسه فإن مبرر استحقاقه لوصف "الأفضل" هو المادة التي خلق منها كل منهما، وقول إبليس يعني أن المواد في الكون تتفاضل من حيث أصلها، ويعني أيضا أنها مُرتَّبة في ترتيب تنازلي النار فيه خير من الطين، وكلها ادعاءات لا يسندها الدليل، وهي الأساس النظري لكل المقولات العنصرية التي ظهرت في الفكر الإنساني.

4 - رب العزة سبحانه وتعالى حكم على إبليس بسبب هذا الموقف بأنه

"متكبر" وقضى بإخراجه من الجنة.

وأهم ما في هذا المشهد من عبر أن إبليس المكلف الذي يعرف أنه مخير وأنه ارتقى بقدر ما كان طائعا لله سبحانه وتعالى ربط الخيرية في ذاته بأمر ليس مكتسبا وليس مدار اختيار وهو المادة التي خلق منها، وتلك إرادة الله التي لا فضل له فيها لا هو ولا آدم، فلا هو اختار أن يكون مخلوقا من نار ولا آدم اختار أن يكون مخلوقا من طين، وهنا يأتي "الكبر"، فمن كان أفضل بسبب ما خلق منه فليس به حاجة لكي يحافظ على أفضليته وخيريته لأن يفعل الخير أو يتجنب الشر لأن الخيرية هي في أصل مادته.

في المشهد التالي يفعل الكبر فعله وتظهر أخطر سمات ثقافة "رفض الآخر" وهي الانشغال بتدمير "الآخر" أو إضلاله عن تحقيق النجاة لـ "الذات"، فإبليس عندما أبى السجود وأخرجه الله بذلك من الجنة لم ينطق كلمة ندم أو توبة ولم يفكر فيما ينجيه هو من غضب الله بل توجه بكل تركيزه إلى هدف أملاه الكبر وهو حرمان "الآخر" من الجنة، أي أن إضلال "الآخر" أصبح أهم من نجاة "الذات".

وقد نقل القرآن هذا الاختيار الإبليسي في مواضع عدة، قال تعالى: "قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم"[192]

وقال سبحانه وتعالى أيضا في سورة ص: "قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين"[193]

وفي سورة الحجر: "لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين"(الآية: 39)

وفي سورة الإسراء: "قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي لئن أخرتن إلى يوم القيامة لأحتنكن ذريته إلا قليلا" (الآية: 62).

وفي سورة النساء: "ولأضلنهم ولأمنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام

(192) سورة الأعراف: 16.

(193) ص: 82.

ولآمرنهم فليغيرن خلق الله" (الآية: 119).

ودون أن يتوجه الإنسان بأي عداء نحو الشيطان أصبح الشيطان عدوا للإنسان:

"إن الشيطان لكم عدو مبين"[194]

"إن الشيطان للإنسان عدو مبين"[195]

"إن الشيطان كان للإنسان عدوا مبينا"[196]

"إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا"[197]

"ولا يصدنكم الشيطان إنه لكم عدو مبين"[198]

"ألم أعهد إليكم يا بني آدم ألا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين"[199]

وهذا التأصيل يكشف عن الكثير من الحقائق المهمة التي ستنير طريق دراستنا لثقافة قبول الآخر، ففكرة التراتب بين الموجودات (كما في حالة الطين والنار) هي نفسها الأساس الذي ارتكزت عليه الثقافات العنصرية القديمة والحديثة فكلها افترض أن الفضل موروث وأنه مرتبط بالانتماء إلى جنس أو عرق أو لون بشرة مما لا سبيل لأن ينحاز إليه أحد باختياره ولا أن يكتسبه أحد باجتهاده.

وربط الخيرية بما لا يمكن اكتسابه موقف معاد لقاعدة التفاضل في الأديان السماوية معاداة تامة، فالفضل دائما هو ما يمكن كسبه: الإيمان، التقوى، العمل الصالح.. .. .. وبالتالي فإن أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي المغلقة التي تتمحور حول فئة، كالعِرق في الفكر القومي والطبقة

---

(194) سورة الأعراف: 22.

(195) سورة يوسف: 5.

(196) سورة الإسراء: 53.

(197) سورة فاطر: 6

(198) سورة الزخرف: 62.

(199) سورة يس: 60.

في الفكر الماركسي هذه الأشكال تكون أرضا جرداء غير قابلة لأن تنمو فيها "ثقافة قبول الآخر".

التخلص من الآخر:

وأخطر ما ترتب على ثقافة رفض الآخر انتهاك محرماته وصولا إلى استباحته أحيانا لمجرد أنه "الآخر" وهو ما سنمر عليه لاحقاً عند التأريخ لثقافة "رفض الآخر" في عصور مختلفة. وتعد قصة أصحاب الأخدود النموذج الأكثر قسوة في القرآن الكريم لمرض "رفض الآخر" عندما يتحول إلى عملية استباحة شاملة يقول تعالى في سورة البروج: "والسماء ذات البروج (1) واليوم الموعود (2) وشاهد ومشهود (3) قتل أصحاب الأخدود (4) النار ذات الوقود (5) إذ هم عليها قعود (6) وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود (7) وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد (8) الذي له ملك السموات والأرض والله على كل شيء شهيد (9) إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم ولهم عذاب الحريق (10)". والقصة واردة كذلك في حديث صحيح رواه مسلم[200].

---

(200) يروي الإمام مسلم في صحيحه حديثا طويلا عن قصة أصحاب الأخدود: فَعَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ صُهَيْبٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) قَالَ: كَانَ مَلِكٌ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ وَكَانَ لَهُ سَاحِرٌ فَلَمَّا كَبِرَ قَالَ لِلْمَلِكِ إِنِّي قَدْ كَبِرْتُ فَابْعَثْ إِلَيَّ غُلَامًا أُعَلِّمْهُ السِّحْرَ. فَبَعَثَ إِلَيْهِ غُلَامًا يُعَلِّمُهُ فَكَانَ فِي طَرِيقِهِ إِذَا سَلَكَ رَاهِبٌ فَقَعَدَ إِلَيْهِ وَسَمِعَ كَلَامَهُ فَأَعْجَبَهُ فَكَانَ إِذَا أَتَى السَّاحِرَ مَرَّ بِالرَّاهِبِ وَقَعَدَ إِلَيْهِ فَإِذَا أَتَى السَّاحِرَ ضَرَبَهُ فَشَكَا ذَلِكَ إِلَى الرَّاهِبِ، فَقَالَ: إِذَا خَشِيتَ السَّاحِرَ فَقُلْ حَبَسَنِي أَهْلِي. وَإِذَا خَشِيتَ أَهْلَكَ فَقُلْ حَبَسَنِي السَّاحِرُ.

فَبَيْنَمَا هُوَ كَذَلِكَ إِذْ أَتَى عَلَى دَابَّةٍ عَظِيمَةٍ قَدْ حَبَسَتِ النَّاسَ فَقَالَ: الْيَوْمَ أَعْلَمُ السَّاحِرُ أَفْضَلُ أَمِ الرَّاهِبُ أَفْضَلُ فَأَخَذَ حَجَرًا فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ أَمْرُ الرَّاهِبِ أَحَبَّ إِلَيْكَ مِنْ أَمْرِ السَّاحِرِ فَاقْتُلْ هَذِهِ الدَّابَّةَ حَتَّى يَمْضِيَ النَّاسُ. فَرَمَاهَا فَقَتَلَهَا وَمَضَى النَّاسُ فَأَتَى الرَّاهِبَ فَأَخْبَرَهُ فَقَالَ لَهُ الرَّاهِبُ: أَيْ بُنَيَّ أَنْتَ الْيَوْمَ أَفْضَلُ مِنِّي. قَدْ بَلَغَ مِنْ أَمْرِكَ مَا أَرَى وَإِنَّكَ سَتُبْتَلَى فَإِنِ ابْتُلِيتَ فَلَا تَدُلَّ عَلَيَّ. وَكَانَ الْغُلَامُ يُبْرِئُ الْأَكْمَهَ =

= وَالأَبْرَص وَيُدَاوِي النَّاسَ مِنْ سَائِرِ الأَدْوَاءِ فَسَمِعَ جَلِيسُ لِلْمَلِك كَانَ قَدْ عَمِيَ فَأَتَاهُ بِهَدَايَا كَثِيرَةٍ فَقَالَ: مَا هَا هُنَا لَكَ أَجْمَعُ إِنْ أَنْتَ شَفَيْتَنِي، فَقَالَ: إِنِّي لاَ أَشْفِي أَحَدًا إِنَّمَا يَشْفِي اللَّهُ فَإِنْ أَنْتَ آمَنْتَ بِاللَّهِ دَعَوْتُ اللَّهَ فَشَفَاكَ. فَآمَنَ بِاللَّهِ فَشَفَاهُ اللَّهُ.

فَأَتَى الْمَلِكَ فَجَلَسَ إِلَيْهِ كَمَا كَانَ يَجْلِسُ فَقَالَ لَهُ الْمَلِكُ: مَنْ رَدَّ عَلَيْكَ بَصَرَكَ قَالَ رَبِّي. قَالَ: وَلَكَ رَبٌّ غَيْرِي قَالَ رَبِّي وَرَبُّكَ اللَّهُ. فَأَخَذَهُ فَلَمْ يَزَلْ يُعَذِّبُهُ حَتَّى دَلَّ عَلَى الْغُلاَمِ فَجِيءَ بِالْغُلاَمِ فَقَالَ لَهُ الْمَلِكُ: أَيْ بُنَيَّ قَدْ بَلَغَ مِنْ سِحْرِكَ مَا تُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَتَفْعَلُ وَتَفْعَلُ. فَقَالَ: إِنِّي لاَ أَشْفِي أَحَدًا إِنَّمَا يَشْفِي اللَّهُ. فَأَخَذَهُ فَلَمْ يَزَلْ يُعَذِّبُهُ حَتَّى دَلَّ عَلَى الرَّاهِبِ فَجِيءَ بِالرَّاهِبِ فَقِيلَ لَهُ: ارْجِعْ عَنْ دِينِكَ. فَأَبَى فَدَعَا بِالْمِنْشَارِ فَوَضَعَ الْمِنْشَارَ فِي مَفْرِقِ رَأْسِهِ فَشَقَّهُ حَتَّى وَقَعَ شِقَّاهُ، ثُمَّ جِيءَ بِجَلِيسِ الْمَلِكِ فَقِيلَ لَهُ: ارْجِعْ عَنْ دِينِكَ. فَأَبَى فَوَضَعَ الْمِنْشَارَ فِي مَفْرِقِ رَأْسِهِ فَشَقَّهُ بِهِ حَتَّى وَقَعَ شِقَّاهُ ثُمَّ جِيءَ بِالْغُلاَمِ فَقِيلَ: لَهُ ارْجِعْ عَنْ دِينِكَ. فَأَبَى فَدَفَعَهُ إِلَى نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالَ اذْهَبُوا بِهِ إِلَى جَبَلِ كَذَا وَكَذَا فَاصْعَدُوا بِهِ الْجَبَلَ فَإِذَا بَلَغْتُم ذُرْوَتَهُ فَإِنْ رَجَعَ عَنْ دِينِهِ وَإِلاَّ فَاطْرَحُوهُ فَذَهَبُوا بِهِ فَصَعِدُوا بِهِ الْجَبَلَ فَقَالَ اللَّهُمَّ اكْفِنِيهِمْ بِمَا شِئْتَ. فَرَجَفَ بِهِمُ الْجَبَلُ فَسَقَطُوا وَجَاءَ يَمْشِي إِلَى الْمَلِكِ فَقَالَ لَهُ الْمَلِكُ: مَا فَعَلَ أَصْحَابُكَ؟ قَالَ: كَفَانِيهِمُ اللَّهُ. فَدَفَعَهُ إِلَى نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالَ: اذْهَبُوا بِهِ فَاحْمِلُوهُ فِي قُرْقُورٍ فَتَوَسَّطُوا بِهِ الْبَحْرَ فَإِنْ رَجَعَ عَنْ دِينِهِ وَإِلاَّ فَاقْذِفُوهُ. فَذَهَبُوا بِهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ اكْفِنِيهِمْ بِمَا شِئْتَ. فَانْكَفَأَتْ بِهِمُ السَّفِينَةُ فَغَرِقُوا وَجَاءَ يَمْشِي إِلَى الْمَلِكِ، فَقَالَ لَهُ الْمَلِكُ مَا فَعَلَ أَصْحَابُكَ قَالَ: كَفَانِيهِمُ اللَّهُ.

فَقَالَ لِلْمَلِكِ: إِنَّكَ لَسْتَ بِقَاتِلِي حَتَّى تَفْعَلَ مَا آمُرُكَ بِهِ. قَالَ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: تَجْمَعُ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ وَتَصْلُبُنِي عَلَى جِذْعٍ ثُمَّ خُذْ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِي ثُمَّ ضَعِ السَّهْمَ فِي كَبِدِ الْقَوْسِ ثُمَّ قُلْ: بِاسْمِ اللَّهِ رَبِّ الْغُلاَمِ. ثُمَّ ارْمِنِي فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ قَتَلْتَنِي. فَجَمَعَ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ وَصَلَبَهُ عَلَى جِذْعٍ ثُمَّ أَخَذَ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِهِ ثُمَّ وَضَعَ السَّهْمَ فِي كَبِدِ الْقَوْسِ ثُمَّ قَالَ: بِاسْمِ اللَّهِ رَبِّ الْغُلاَمِ. ثُمَّ رَمَاهُ فَوَقَعَ السَّهْمُ فِي صُدْغِهِ فَوَضَعَ يَدَهُ فِي صُدْغِهِ فِي مَوْضِعِ السَّهْمِ فَمَاتَ فَقَالَ النَّاسُ: آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلاَمِ آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلاَمِ آمَنَّا بِرَبِّ الْغُلاَمِ. فَأُتِيَ الْمَلِكُ فَقِيلَ لَهُ: أَرَأَيْتَ مَا كُنْتَ تَحْذَرُ قَدْ وَاللَّهِ نَزَلَ بِكَ حَذَرُكَ قَدْ آمَنَ النَّاسُ. فَأَمَرَ بِالأُخْدُودِ فِي أَفْوَاهِ السِّكَكِ فَخُدَّتْ وَأَضْرَمَ النِّيرَانَ وَقَالَ: مَنْ لَمْ يَرْجِعْ عَنْ دِينِهِ فَأَحْمُوهُ فِيهَا. أَوْ قِيلَ لَهُ اقْتَحِمْ. فَفَعَلُوا حَتَّى جَاءَتِ امْرَأَةٌ وَمَعَهَا صَبِيٌّ لَهَا فَتَقَاعَسَتْ أَنْ تَقَعَ فِيهَا فَقَالَ لَهَا الْغُلاَمُ يَا أُمَّهِ اصْبِرِي فَإِنَّكِ عَلَى الْحَقِّ صحيح مسلم حديث رقم 7703، وراجع أيضا سنن الترمذي حديث رقم 3663.

فأصحاب الأخدود هنا رمز للإيمان الذي يحاصره الكفر، فيكون هو "الآخر" المُضطهَد الواقع تحت قهر التضييق من التيار العام السائد.

وكذلك كان لوط عليه السلام في قومه، فعندما حاول عليه السلام أن يغير الاتجاه السائد في قومه الذي كان "الأنا" في قوم لوط وهو الشذوذ حاورهم بالحجة فلم يجدوا إلا التخلص منه ردا على الحجة، قال تعالى: «**وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ (54) أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (55) فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ(56)**"[201]

فـ "جريمة" نبي الله لوط في نظرهم كانت أنه خارج عن السياق العام.. أي عن السائد..أي عن الأغلبية..حتى لو كان السائد هو الفاحشة والشذوذ، فعندئذ يصبح من يدعو للطهر هو "الآخر" الذي يجب التخلص منه!

غير أن مرض رفض الآخر يقترن في قصة لوط عليه السلام بالاستكبار وغرور القوة، وما من أمة أو جماعة أصيبت بمرض الاستكبار إلا توجهت نحو الآخر بالأذى بدرجاته المختلفة وصولا إلى الإبادة، ولم تكن القوة يوما في ميزان العدل الإلهي أثقل من الحق فهذا نبي الله لوط يطلق نفثة محزنة رغم ثقته في أن الله سينصره، فهو لا يجد غضاضة في أن يقر بأنهم أقوى منه بمعايير القوة الدنيوية يقول تعالى على لسانه: "لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد"[202].

الآخر كمشكلة أخلاقية

وقد ربى الإسلام أبناءه على التحذير من الكبر والاستكبار وهو أمر له أهمية استثنائية في الإسلام حتى أنه يحرم من أصيب به من دخول

---

(201) سورة النمل: 54 – 56.

(202) سورة هود: 80.

الجنة، فقد روى الإمام البخاري في صحيحه عَنْ عَبْد اللَّه بْنِ مَسْعُود عَنِ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – قَالَ: "لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِه مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ". قَالَ رَجُلٌ إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا وَنَعْلُهُ حَسَنَةً. قَالَ: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ الْكِبْرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمْطُ النَّاسِ"[(203)]، فإنكار الحق وظلم "الناس" من أعراض الكبر وكلاهما تربة تنمو فيها أمراض "رفض الآخر".

وخرَّج الألباني في السلسلة الصحيحة (حديث رقم: 541): "قال الله عز وجل الكبرياء ردائي والعزة إزاري فمن نازعني واحدا منهما ألقيته في النار". (صحيح). وورد بلفظ العز إزاري والكبرياء ردائي فمن نازعني بشيء منهما عذبته. أخرجه مسلم في صحيحه والبخاري في الأدب المفرد واللفظ له. وللحديث طرق أخرى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يحكيه عن ربه قال: "الكبرياء ردائي فمن نازعني ردائي قصمته"(صحيح). الكبر إذن منازعة لله سبحانه وتعالى في شيء من صفات ألوهيته وهو ما سنصادفه كثيرا عند استعراض نماذج رفض الآخر في الحضارات المختلفة وفي العصور المختلفة حيث كان "التأله" دائما صفة من يسلكون هذا المسلك أفرادا كانوا أو جماعات أو دولا، وكذلك الثقافات.

وفي السلسلة الصحيحة للألباني أيضا (حديث رقم 2785): قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من فارق الروح الجسد وهو بريء من ثلاث دخل الجنة الكبر والدين والغلول"، وقال أيضا: (حديث رقم1741) "إن أهل النار كل جعظري جواظ مستكبر جمَّاع مناع وأهل الجنة الضعفاء المغلوبون".

وتأتي قصة يوسف عليه السلام نموذجا مهما لثقافة "رفض الآخر" فأحيانا تقع جريمة استباحة الآخر لكونه حسب تصور من يستبيحه سبب إقصائه عن موقع الأفضلية حيث يعجز الرافض لقبول الآخر عن حيازة

---

(203) صحيح البخاري حديث رقم 275، وراجع أيضا حديث رقم 2130

موقع الأفضل بجهده واكتسابه فيتصور أن "التخلص" من "الآخر" يحقق له ذلك. ولعل مشهد الختام في قصة يوسف هو المدخل الأفضل، ففيه ينسب نبي الله يوسف ما حدث بينه وبين إخوته إلى الشيطان وهو ما يعيدنا إلى البداية عندما أسس الشيطان ثقافة "رفض الآخر".

قال تعالى: "ورفع أبويه على العرش وخروا له سجداً وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا وقد أحسن بي إذ أخرجني من السجن وجاء بكم من البدو من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي".(204)

فإذا عدنا إلى سياق القصة كما وردت في سورة يوسف وجدنا يوسف عليه السلام محل اصطفاء إلهي ووجدنا أباه يحذره من الإعلان عن ذلك حتى لا يكيد له إخوته ومرة أخرى نجد الشيطان حاضرا بقوة، قال تعالى: "إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين (4) قال يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا إن الشيطان للإنسان عدو مبين (5) وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على أبويك من قبل إبراهيم وإسحاق إن ربك عليم حكيم(6) لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين (7) إذ قالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أبينا منا ونحن عصبة إن أبانا لفي ضلال مبين (8) اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا يخل لكم وجه أبيكم وتكونوا من بعده قوما صالحين (9)"(205)

وفي هذا النموذج من نماذج رفض الآخر نجد الكثير مما يجب التوقف عنده:

أولاً: نبي الله يعقوب كان يخشى "منهج الشيطان" الذي يقوم على

(204) سورة يوسف: 100.
(205) سورة يوسف: 4 - 9.

"رفض الآخر" وإنكار أحقيته في التميز وفي أن يكون أفضل وكان يتوقع أن يكيد إخوة يوسف عليه السلام له.

ثانيا: إخوة يوسف عليه السلام لم يروا في حب نبي الله يعقوب ليوسف وأخيه إلا ضلالا ولم يتحرجوا من وصفه بذلك.

ثالثا: كما اعتبر إبليس أن كونه مخلوقا من نار سببا لأن يكون أفضل من آدم عليه السلام وهو تمييز لا يقبله العقل ويقوم على التحكم والأنانية والغرور فإن إخوة يوسف رأوا أن اجتماعهم سبب يبرر أن يعتبروا أنفسهم أفضل من يوسف عليه السلام وأنهم أحق بحب أبيهم، وهو الآخر مبرر للفضل لا يقبله العقل.

رابعا: إخوة يوسف لم يفكروا في مبررات مكتسبة للفضل أخلاقية كانت أو تعبدية بل اعتبروا أنهم سيكونون في وضع أفضل إذا تخلصوا من يوسف عليه السلام حتى يخلو لهم وجه أبيهم. بل إنهم كانوا على قناعة بأنهم سيكونون بعد التخلص منه "قوما صالحين"!

وبالتالي فإن ثقافة "رفض الآخر" لا تخلو من ضلالات يسوغها الشيطان وترفضها الفطرة كما يرفضها العقل.

وفي ثقافة "رفض الآخر" فإنه يكون موضوع استباحة شاملة تشمل خداعه وإضلاله ورفض الاحتكام لمعايير أخلاقية معه، وفي صراع إبليس مع آدم كان رب العزة قد وضع لآدم عليه السلام قانونا للحياة، قال تعالى: **«وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ»**[206].

وفي سورة الأعراف يخبرنا القرآن بتفصيل أكثر ويكشف عن حقيقة المنهج الأخلاقي لإبليس في تعامله مع الآخر على قاعدة الاستباحة،

(206) سورة البقرة : 35 - 36.

قال تعالى: « وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ (10) وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (11) قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (12) قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ (13) قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (14) قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ (15) قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (16) ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ (17) قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ (18) وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (19) فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (20) وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ (21) فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ» (22).

ولنتأمل الآيات، فالله سبحانه وتعالى غضب على إبليس لأنه "متكبر" وإبليس لم يطلب سوى "فرصة للتحدي" "فأنظرني إلى يوم يبعثون" ولم تكن الفرصة ليتوب أو ليثبت لرب العزة أنه من خلال فعل الخير أفضل من آدم بل جعل همه الوحيد أن يثبت أن آدم لا يستحق التكريم، "لأقعدن لهم صراطك المستقيم" وبتعبير أوضح: بدلا من أسير "أنا" في طريق الخير

سأستدرج "الآخر" إلى طريق الشر!

والآيات تفضح حقيقة المنهج اللاأخلاقي لإبليس، قال تعالى: «وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل»[207]، وهذا في شأن قوم سبأ، ويقول تعالى: «وعادا وثمودا وقد تبين لكم من مساكنهم وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل»[208]، ويقول تعالى: «وإذ زين لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس»[209]، إنها ثقافة الاغترار بالنفس والاستكبار، والشيطان دائما "يزين" للمخدوعين أعمالهم.

ويشير القرآن الكريم إلى حالة من حالات الملاحقة والمحاصرة يقوم بها إبليس منذ خلق الله آدم، قال تعالى: «ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم»(الأعراف 17)، وحتى يسقط آدم في خطيئة المعصية بدأ إبليس أولى معاركه بسلاح "الوسوسة": «فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين» (الأعراف 20-21)، وسمى الوسوسة "نصحا".

يقول صاحب "القاموس القويم للقرآن الكريم": "أقسم: حلف.. .. وقاسمه: أقسم له" ثم يورد الآية ويقول: "أي إن الشيطان أقسم لآدم وحواء قائلا إني لكما لمن الناصحين"[210]، فقد أقسم وأكد قسمه باللام إمعانا في التضليل، ودغدغ في نفسيهما التوق الإنساني إلى الخلود والملائكية.

وجميعها منابع "لثقافة رفض الآخر" في صورتها الحديثة .

---

(207) سورة النمل: 24

(208) سورة العنكبوت: 38.

(209) سورة الأنفال: 47.

(210) القاموس القويم للقرآن الكريم - إبراهيم أحمد عبد الفتاح - مجمع البحوث الإسلامية - مصر - 1996 - المجلد الثاني - ص 117.

وفي سورة الإسراء: قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا (62)، يقول صاحب "القاموس القويم للقرآن الكريم": "احتنك فلانًا: استولى عليه واستماله إليه فلا يخرج عن طوعه على المجاز كأنه وضعه في حنكه فلا يفلت منه"، ثم يورد الآية ويقول: "أي لأملكن أمرهم وأستولي عليهم فلا يعصون أمري"[(211)].

وقد قامت التصورات السياسية الشمولية بدور خطير في السيطرة على الإنسان ووضعه تحت حصار خانق عبر آليات سياسية واقتصادية تم إخفاؤها وراء مقولات وطنية أو تنويرية تماما كما سمى فعل إبليس عندما سمى "الإضلال" نصيحة، وهي من التجليات السياسية لمفهوم الاستحواذ والاستيلاء الذي توعد به إبليس.

فبعد قليل من بدء ما يسمى "عصر التنوير" في الغرب "وهو العصر الذي أخذ فيه الإنسان يبعد عن خالقه".... و"أخذ يلعب دور الخالق من خلال محاولته امتلاك واجب الخلق، وقاد ذلك إلى محاولات صنع إنسان اصطناعي"[(212)]. وفي هذا العصر أصيب مفهوم الإنسانية بالشحوب وبدأ يحل محله مفهوم العرق أو الجنس، وبدأ الاضطهاد العرقي يحدث في العالم بشكل منظم ومؤدلج "بعد أن ابتدأ العالم محاولة التمييز بين الأجناس البشرية"[(213)].

---

(211) القاموس القويم للقرآن الكريم – مصدر سبق ذكره – المجلد الأول – ص 175.

(212) الفكر العنصري الغربي: من المنطلق الديني إلى مفاهيم العرق والأقليات – الدكتور مهنا حداد – دار الانتشار العربي – بيروت. (نشر بدعم من البنك الأهلي الأردني) – الطبعة الأولى – 2008 – ص 14.

(213) المصدر السابق.

سمات ثقافة "رفض الآخر":

ويمكننا أن نحدد أهم سمات ثقافة "رفض الآخر" على النحو التالي:

1 - ثقافة استئثار أناني بالخير.

2 - تربط الخير غالبا بمقومات غير قابلة للكسب حتى تحصرها في "الأنا" وتحرم منها الآخر. وفي مثال إبليس كان هناك ربط الفضل بالتفاضل المزعوم بين الطين والنار، وبذلك ربط الخيرية في ذاته بأمر ليس مكتسبا وليس مدار اختيار وهو المادة التي خلق منها وتلك إرادة الله التي لا فضل له فيها لا هو ولا آدم، فلا هو اختار أن يكون مخلوقاً من نار ولا آدم اختار أن يكون مخلوقاً من طين، وهنا يأتي "الكبر"، فمن كان أفضل بسبب ما خلق منه فليس به حاجة لأن يفعل الخير أو يتجنب الشر لأن الخيرية هي في أصل مادته، وفي الثقافات المعاصرة تربط ثقافة رفض الآخر بين الخيرية والانتماء لجنس معين أو ثقافة بعينها وربما لون بشرة معين.

3 - ثقافة كراهية تهتم بتحطيم الآخر بالإضلال أو الإبادة أو القتل أكثر مما تهتم بنجاة الذات.

4 - ثقافة كبر واستكبار فرب العزة سبحانه وتعالى حكم على إبليس بسبب هذا الموقف بأنه "متكبر" وقضى بإخراجه من الجنة.

5 - أخطر سمات ثقافة رفض الآخر انتهاك محرماته وصولاً إلى استباحته أحياناً لمجرد أنه الآخر.

6 - أحياناً تقع جريمة استباحة الآخر لكونه حسب تصور من يستبيحه سبب إقصائه عن موقع الأفضلية حيث يعجز الرافض لقبول الآخر عن حيازة موقع الأفضل بجهده واكتسابه فيتصور أن "التخلص" من "الآخر" يحقق له ذلك.

7 - ثقافة حسد تتمنى زوال ما عند الآخر وتكره أن يحرز فضلاً أو

خيراً بجهده أو باصطفاء إلهي وفضل من الله لا دخل للإنسان فيه.

8 - الآخر الذي يقع عليه الرفض والقهر قد يكون رمز الإيمان الذي يحاصره الكفر أو الفطرة السوية فيقع تحت قهر التضييق من التيار العام السائد، وكذلك كان لوط عليه السلام في قومه فعندما حاول عليه السلام أن يغير الاتجاه السائد في قومه الذي كان "الأنا" في قوم لوط وهو الشذوذ حاورهم بالحجة فلم يجدوا إلا التخلص منه رداً على الحجة.

9 - ثقافة رفض الآخر تجعل القوة عندما يقترن رفض الآخر بالاستكبار وغرور القوة فما من أمة أو جماعة أصيبت بمرض الاستكبار إلا توجهت نحو الآخر بالأذى بدرجاته المختلفة وصولا إلى الإبادة، ولم تكن القوة يوما في ميزان العدل الإلهي أثقل من الحق.

10 - ثقافة رفض الآخر مرتبطة بمرض خطير حاربه الإسلام بقوة وهو "الكبر" ويعني منازعة لله سبحانه وتعالى في شيء من صفات ألوهيته، وفي العصور المختلفة كان التأله دائماً صفة من يسلكون هذا المسلك أفراداً كانوا أو جماعات أو دولاً، وكذلك الثقافات.

11 - ترتبط ثقافة رفض الآخر بإنكار أحقية هذا الآخر في التميز وفي أن يكون أفضل.

12 - المريض برفض الآخر لا يتحرج من الإساءة إلى أية قيمة مهما كانت قداستها وإخوة يوسف كانوا يصفون أباهم عليه السلام بالضلال.

13 - الموقف من الآخر في ثقافة رفض الآخر ليس عقلانيا بل هو تحكمي، وقد مر كيف أن إبليس اعتبر أن كونه مخلوقاً من نار سببٌ لأن يكون أفضل من آدم عليه السلام وهو تمييز لا يقبله العقل ويقوم على التحكم والأنانية والغرور.

14 - المريض برفض الآخر يرى أن ما يصدر عنه هو بالضرورة صحيح وخير، وفي حالة إخوة يوسف عليه السلام فإنهم رأوا أن اجتماعهم سبب يبرر أن يعتبروا أنفسهم أفضل من يوسف عليه السلام، وأنهم أحق

بحب أبيهم، وهو الآخر مبرر للفضل لا يقبله العقل.

15 – ثقافة رفض الآخر لا تستند على مبررات مكتسبة للفضل أخلاقية كانت أو تعبدية بل يعتبر أنصارها أنهم سيكونون أفضل بعد التخلص من "الآخر".

الإسلام وقبول الآخر:

والقرآن الكريم كما فضح "رفض الآخر" أسس "قبول الآخر"، وفي أساس النظرية الإسلامية لا يوجد ما يعيق العلاقة السليمة المنفتحة والتبادلية مع الآخر، حتى في زمن الحروب التي كانت في فترة صدر الإسلام فإن الحوار سبق مراراً السيف وحين مضت الفتوحات على ظهور الخيول وفي ركاب الفرسان لم تكن حروباً نهائية ولا هدفا في ذاتها بقدر ما كان الفتح الإسلامي متوافراً على معاني إيجاد العلاقة الجديدة مع الآخر في المحيط الجغرافي وعبر أطر تاريخية عميقة الصلة بالأديان الأخرى، فكان أصحاب الديانات السابقة في مركز اهتمام الإسلام وقد راعت التعاليم والأحكام الإسلامية شروطاً خاصة (لأهل الذمة) في حقوق السلم والحرب وأحوال المعيشة والضرائب والدخل العام.

ويتأسس خطاب "قبول الآخر" في القرآن على أسس ثابتة من قبول التعدد بمستوياته كافة والكشف عن السنن الكونية التي تحكم الاجتماع الإنساني، وهي:

أولا: وحدة الأصل الإنساني كله بحيث لا يكون مقبولا مع الاختلاف أو الخلاف نفي الإنسانية عن "الآخر" بأي مبرر أو بأية صيغة:

قال تعالى: «**خَلَقَكُمْ منْ نَفْس وَاحدَة**»[214]

ثانيا: أن اختلاف الأمم إرادة إلهيَّة وهو من ناحية أخرى اختبار (ابتلاء) شأنه شأن كل الابتلاءات التي تمحص إيمان الإنسان:

(214) سورة الزمر: 6.

قال تعالى: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ».[215]

وقال تعالى: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ»[216]

وتحت سقف هذه السنة الكونية يصبح الاختلاف مساحة لإعمال الإرادة الحرة في الاختيار بين الهدى والضلال قال تعالى: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»(217)، وإلى جانب الإرادة الحرة فإن هذا الاختلاف يهتدي فيه الناس برحمة من الله تيسر لهم الهداية: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ»[218]

ثالثا: أن الاختلاف في الدين سنة كونية وجزء من حال التعدد في الكون كله:

قال تعالى: "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ (27) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ"[219].

(215) سورة المائدة: 48.
(216) سورة هود: 118.
(217) سورة النحل: 93.
(218) سورة الشورى: 8.
(219) سورة فاطر: 27 – 28.

رابعا: إن التعدد الإنساني جاء بعد "وحدة"، وهو مرتكز مهم بني عليه مبدأ آخر مهم هو المساواة في الإنسانية، فكما أننا جميعاً من نسل آدم، فإننا جميعا ننحدر من أمة واحدة تفرقت:

قال تعالى: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»[220]، وكذلك قوله تعالى: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ"[221]، وقال تعالى: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»[222]

خامسا: أكد القرآن في مواضع عديدة وحدة الأصل الإنساني من حيث المادة التي خلق منها وعملية الخلق والفطرة التي فطر الله عليها الناس:

قال تعالى: «خَلَقَ الإنسان مِنْ عَلَقٍ»[223]، وقال عنه أيضاً: «خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ»[224]، وقال تعالى: «خَلَقَ الإنسان مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ»[225]، ويقول ربّ العزة مخبرا عن ذاته سبحانه وتعالى: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْأِنْسَانِ مِنْ طِينٍ»[226]، وقال تعالى أيضاً:

(220) سورة البقرة: 213.
(221) سورة يونس: 19.
(222) سورة يونس: 99.
(223) سورة العلق: 2.
(224) سورة الطارق: 6.
(225) سورة الرحمن: 14.
(226) سورة السجدة: 7.

"وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَصِهْراً وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيراً"[227]، "خَلَقَ الإنسانَ مِنْ نُطْفَةٍ"[228]. وخاطب رب العزة البشر بنداء: "يا بني آدم" عدة مرات في القرآن.

سادساً: عندما تحدث القرآن عن الطبيعة النفسية للإنسان لم يفرق في السمات المشتركة بين أمة وأخرى ولا بين مؤمن وكافر:

قال تعالى: "إِنَّ الإنسان خُلِقَ هَلُوعاً"[229]، وقال تعالى: "خُلِقَ الإنسان مِنْ عَجَلٍ"[230].

سابعاً: لم يكن إخبار المؤمنين بهذه السنن الكونية في الاختلاف والتعدد مقصورا على مجرد اتساع "معرفتهم"، فالقرآن كتاب هداية، ومن ثم فإنه كما توجه للمؤمنين توجه إلى "الناس" مؤمنين وغير مؤمنين:

وغير المؤمن دائما محل لهداية محتملة ما لم يقرر هو أن يقف في خندق العداء، وقد تكرر نداء: "يا أيها الذين آمنوا" في القرآن 89 مرة، ونداء: "يا أيها الناس" 20 مرة، ونداء: "يا أهل الكتاب" 12 مرة.

قال تعالى: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**»[231]،

وقال تعالى أيضا: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالاً طَيِّباً وَلا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ»[232].

وقال تعالى: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ**

(227) سورة الفرقان: 54.
(228) سورة النحل: 4.
(229) سورة المعارج: 19.
(230) سورة الأنبياء: 37.
(231) سورة البقرة: 21.
(232) سورة البقرة: 168.

وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً»[233].

وقال تعالى يصف مراحل خلق الإنسان ومراحل حياته: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً»[234].

ثامناً: أن العلاقة بين "الناس" في القرآن محكومة بقيود أخلاقية وحدود لا يجوز انتهاكها لأنها أوامر إلهية كرمت "الآخر" أيما تكريم عندما جعلت احترام إنسانيته واجبا شرعيا، بل جعلت العدل معه علامة من علامات التقوى:

فالأصل التعارف: قال تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»[235].

والسنة الكونية التدافع: قال تعالى: «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ»[236]، وقال تعالى أيضا في سنة التدافع: «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً»[237]، وحتى التدافع لا يجيز ظلم هذا الآخر: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى»[238]، وقال

(233) سورة النساء: 1.
(234) سورة الحج: 5.
(235) سورة الحجرات: 13.
(236) سورة البقرة: 251.
(237) سورة الحج: 40.
(238) سورة المائدة: 8.

تعالى: **«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ»**[239].

فالعدل وأداء الأمانة حق للمؤمن وغير المؤمن وهو ما يؤكده ما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم يوم الهجرة عندما أمر عليا بن أبي طالب رضي الله عنه بأن يرد أمانات كفار قريش لهم بعد أن يهاجر الرسول للمدينة، وهو تطبيق لهذا المبدأ الإيماني الإنساني السامي في أكثر اللحظات حرجا وصعوبة، وفي موقف أظهرت فيه قريش كلها أسوأ أنوا ع العداء للرسول صلى الله عليه وسلم. وقال تعالى: **«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا»**[240].

تاسعا: تأكيد حرمة الحياة الإنسانية على قاعدة المساواة في الإنسانية:

قال تعالى: **«مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرائيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً»**[241].

عاشراً: إقرار مبدأ أن الخير يجوز أن يتجاوز غير المؤمنين ليشمل أكثر فئات "الآخر" عداء:

قال تعالى في وصف الأبرار: **«وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً»**[242]، فالأسير عدو كان في حالة حرب وصار أسيرا فمن البر أن نحسن إليه دون أن تتغير صفته كـ "عدو".

وبناء على هذه المبادئ الإيمانية والقواعد التشريعية حدد الله للمؤمنين

(239) سورة النساء: 58.
(240) سورة النساء: 135.
(241) سورة المائدة: 32.
(242) سورة الإنسان: 8.

قواعد أكثر تفصيلاً للعلاقة مع الآخر، بل إن موقع الأمة الإسلامية في البشرية هي أن تكون في الوسط وما الوسط إلا بين "آخرين" فهي ليست "شعب الله المختار" بل أمة بين أمم آخرين فرطوا أو أفرطوا، قال تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً»[243].

وجعل الله الخلاف والاختلاف في الدين بين المؤمنين وبعض الملل موكولا إلى الله وحده ليفصل بينهم يوم القيامة.

قال تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ»[244].

وقال تعالى أيضا: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ»[245]

وقال في سورة الحج: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»[246].

هذا رغم أن القرآن قال بوضوح إن الحق بيِّن في أمر الاختلاف بين المؤمنين وغيرهم من الملل سواء في ذلك من كانوا من أهل الكتاب ممن حرفوا وبدلوا أو من كانت لديهم شبهة كتاب.

وبعد تحديد موقع الأمة تم تحديد درجات العلاقة مع "الآخر" الذي لم يوضع في درجة واحدة من حيث القرب والبعد والحب والكره، قال تعالى:

---

(243) سورة البقرة: 143.
(244) سورة البقرة: 62.
(245) سورة المائدة: 69.
(246) سورة الحج: 17.

«لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ»[247].

وبعد تحديد "الأقرب مودة" و"الأشد عداوة" تأتي تفرقة لازمة بين فئات فيهما، قال تعالى: "لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ"[248]، وقال تعالى أيضا: "وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ"[249]

ولأن الفصل في أمر الإيمان هو لله في الآخرة فإن مع "الآخر" الديني ارتبطت بالعدل والظلم، قال تعالى: «لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»[250]، وقال سبحانه وتعالى: «إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»[251].

من وثيقة المدينة إلى الدستور:

ولقد كان تأسيس دولة المدينة إعلانا عن قبول الآخر بشكل عملي في صلب التطبيق النبوي لرؤية الإسلام للعلاقة مع الآخر وأول ما يستوقفنا في هذا التأسيس أن الرسول لم يجعل اليهود موضع استبعاد مبدئي من عملية التأسيس بل قبل أن يكونوا عنصراً مؤسِّساً في دولته وهو ما يعني

(247) سورة المائدة: 82.
(248) سورة آل عمران: 113.
(249) سورة آل عمران: 75.
(250) سورة الممتحنة: 8.
(251) سورة الممتحنة: 9.

أن الأصل الشرعي في العلاقة معهم هو القبول، ودارت العلاقة بينه وبينهم بعد ذلك ولسنوات على قاعدة "التعاقد" ومدى التزامهم به، فلم يكونوا عدوا لمجرد المخالفة في الدين. وفي هذا السياق كانت "وثيقة المدينة المنورة" وثيقة تأسيس مجتمع متعدد الثقافات والأديان

وتبدأ هذه الوثيقة بالقول: "هذا كتاب من محمد النبي (رسول الله)، بين المؤمنين والمسلمين من قريش و(أهل) يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم"، وفي مواجهة المنطق الحدي الثنائي العدواني الذي استخدمه إبليس في المواجهة آدم: "خلقته"، و"خلقتني"، نجد دوائر متراكبة من القرب والبعد تأسست على القاعدة القرآنية سالفة الذكر «الأقرب مودة» والأشد عداوة" فهؤلاء الذين تشملهم الوثيقة «أمّة واحدة من دون الناس». وفي بيئة علمتها الجاهلية أن تجعل رابطة الولاء القبلي فَوق كل اعتبار تؤسس الوثيقة للمشروعية الأخلاقية للفعل ليصبح الكل آمنا من تواطؤ كل جماعة ضد غيرها بل يصبح ردع الباغي مسؤلية أهله وعشيرته «وأن المؤمنين المتقين (أيديهم) على (كل) مَن بغى منهم، أو ابتغى دَسيعةَ (كبيرة) ظلم، أو إثمًا، أو عدوانًا، أو فسادًا بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولدَ أحدهم". وهذه أول عملية تفكيك شاملة لروابط الولاء لتصبح حدودها حدود الشرع لا حدود الدم والولاء القبلي.[252]

ولم تستثنهم الوثيقة من أقصى درجات التضامن وهو النصرة العسكرية: «وأنّه مَن تبعنا من يهود فإنّ له النصرَ والأسوةَ غير مظلومين ولا مُتناصرين عليهم»، غير أن الانفتاح على الآخر الديني يصل قمته في النص على «أنّ يهود بني عوف أُمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مَواليهم وأنفسهم إلا من ظلَم وأثم» فالفريقان أمة واحدة والمعيار هو العدل، وقد

(252) ثقافة قبول الآخر - ممدوح الشيخ - مكتبة جزيرة الورد - مصر - الطبعة الأولى - 2007 - ص 190.

ألحقت بهم الوثيقة جماعات عديدة من اليهود: يهود بني النّجّار ويهود بني الحارث ويهود بني ساعدة ويهود بني جُشَم ويهود بني الأوس و يهود بني ثَعلَبة. ولم يقصر الأمر على الولاء العام بل شملت العلاقة النصرة في الحرب والنصح: "وأنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأنّ بينهم النصر على مَن حاربَ أهل هذه الصحيفة، وأنّ بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم".[253]

ولا نبالغ إن قلنا إن الوثيقة مثال لتعايش المجموعات الإنسانية المختلفة التي تعيش معاً ففيها اعتراف بالآخر واستخراج الأسس المشتركة الموجودة بينهم على قدر الإمكان والتي تشكّل أرضية قانونية تساعدهم على العيش معاً بأمن وسلام. ومن زاوية النظرة القرآنية فإن البشر خُلقوا بخصائص غنية ومختلفة، وإن من الخطأ اتخاذ هذا الاختلاف سبباً للصرا ع وللخصام؛ فمثل هذا الخطأ سيؤدِّي إلى الإخلال بالأمن وبالسلام، ويُلحق ضرراً كبيراً بالإنسانية، وينسف جميع جسور التفاهم. وهناك طريقان لتعايش الناس معاً؛ أحدهما استعمال القوة والبطش، والثاني قيام الأناس الأحرار بالوصول إلى التفاهم فيما بينهم وإرساء هذا التفاهم بعقد قانوني معيَّن، وتعيين أسلوب التصرف والتعامل وحقوق كل إنسان ومسؤولياته. ولم توضع الدساتير والقوانين والعهود والمواثيق الإنسانية إلاّ لتأمين هذا الأمر. ولا شك أنه لولا وجود متونٍ ونصوص المعاهدات والمواثيق لَما تحقق أي سلام اجتماعي ولا أي وحدة سياسية.[254]

ويمكن القول بأن الإسلام يملك في هذا الموضوع تراثاً غنيّاً. فقد قام التاريخ الإسلامي والتجربة التاريخية للإسلام بشكل عام على قبول الخصوصيات المتنوعة لكافة المجموعات المختلفة دينية كانت أم قومية أم

(253) ثقافة قبول الآخر – ممدوح الشيخ – مصدر سبق ذكره – ص 190 – 191.
(254) ثقافة قبول الآخر – ممدوح الشيخ – مصدر سبق ذكره – ص 191.

ثقافية أم لغوية. وقد وَجدت أديان ومذاهب وثقافات عديدة وأقوام عديدون إمكانيةَ العيش بأمان في ظل الإسلام.

ولعل من المفارقات اللطيفة أن كان المستشرق الألماني ولهاوسن أول من عرّف هذه الوثيقة وقدمها للأوساط العلمية في العصر الحديث وقد كان أول من سجلها محمد بن إسحاق (توفي 151 هـ)؛ وتشير كتب الحديث إلى أن الفقرات التي تتناول العلاقات فيما بين المسلمين كتبت في بيت أنس بن مالك رضي الله عنه، أما الفقرات التي تنظم علاقات المسلمين مع المشركين واليهود فكتبت في بيت يهودية من بني قريظة هي جويرية بنت الحارث.

ويقول ولهاوسن إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نجَح في إرساء وحدة سياسية عجيبة في ذلك الجو المضطرب في المدينة بين هذه القبائل التي كانت في حاجة ماسّة إلى وحدة سياسية. يقول المستشرق الروماني جيورجيو: «حوى هذا الدستور اثنين وخمسين بندا، كلها من رأي رسول الله. خمسة وعشرون منها خاصة بأمور المسلمين، وسبعة وعشرون مرتبطة بالعلاقة بين المسلمين وأصحاب الأديان الأخرى، ولاسيما اليهود وعبدة الأوثان. وقد دُون هذا الدستور بشكل يسمح لأصحاب الأديان الأخرى بالعيش مع المسلمين بحرية، ولهم أن يقيموا شعائرهم حسب رغبتهم، ومن غير أن يتضايق أحد الفرقاء».(255)

وكانت هذه الوحدة السياسية أمراً جديداً وغريباً لم يألَفه العرب. وتيقن الباحثون بأن الفروق بين مكة والمدينة من ناحية البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ساعدت على تجذر المسلمين في المدينة وعلى قيام وحدة سياسية جديدة هناك. ويرى الأستاذ محمد حميد الله بأنه إلى جانب كون هذه الوثيقة دستور الدولة الإسلامية الأولى، فإنها كانت في الوقت نفسه أول دستور مكتوب في العالم آنذاك.

---

(255) ثقافة قبول الآخر – ممدوح الشيخ – مصدر سبق ذكره – ص 191 – 192.

واللافت أيضا بجانب هذا اشتراك العرب المشركين في هذه الوثيقة باعتبارهم - حسب العادات والأعراف العربية - من «المَوَالي». فحسب هذه الأعراف إن دخلت قبيلة أو عشيرةٍ أو جماعة في معاهدة فَإن حلفاءها السابقين (أي مَواليها) يكونون طرفاً غير مباشر في تلك المعاهدة. ونحن نعلم من سورة «براءة» أن المشركين العرب بقوا مدة طويلة يعيشون في المدينة. وكانت سورة «براءة» إنذاراً بقطع جميع العلاقات السياسية وإنذاراً بالحرب. ومع ذلك فإن المشركين العرب المعاهَدين كانوا مُستَثنين من الحرب لا يمسهم أحد بسوء **«إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ»**[256]. وقد قامت الوثيقة بتأمين وضمان حقوقهم وحرياتهم على أساس من القانون ونحن نعلم بأن مشركي المدينة - وهم طرفٌ في وثيقة المدينة - استمروا في العيش في المدينة حتى بعد معركتَي بدر وأُحد اللتَين جرَتا مع مشركي مكة، ولم يحدث أيّ مشاكل بينهم وبين المسلمين.[257]

لقد كانت هذه الوثيقة عالمية وموضوعية وفَوق الطوائف الاجتماعية، أي لم يكن بوسع المسلمينٍ واليهود والمشركين الخروج خارج نطاقها العام. كان هذا وحده انقلاباً وثورة كبيرة ففي هذه البنية القانونية الجديدة التي لا تتم فيها حماية المجرم من أي طائفة أو جماعة تتجلى العدالة وتسود الطمأنينة وتظهر وتُصبح مسؤولية اجتماعية مشتركة بين جميع الأطراف ويعني هذا أن الجرائم والعقوبات أصبحت فردية، وانمحى مفهوم الجرائم والعقوبات الجماعية.

وفي دولة المدينة ولد مفهوم "الذميون" أو "أهل الذمة" وهم من يجوز

---

(256) سورة التوبة: 4.

(257) ثقافة قبول الآخر - ممدوح الشيخ - مصدر سبق ذكره - ص 193.

عقد الذمة معهم، وهم أهل الكتاب، ومن سن بهم الشرع سنة أهل الكتاب مثل المجوس. و"الذمة" في اللغة: "العهد والأمان والضمان"، ولذا يُقال لأهل الذمة "أهل العهد". والمصطلح يعني أن أهل الذمة "في ذمة الله ورسوله وليسوا في ذمة أحد من الناس". واللفظ اصطلاحاً ظهر مع استخدام الرسول صلى الله عليه وسلم في أحاديث كثيرة منها الحديث الشريف: "من آذى ذمياً فأنا خصمه"، وقوله (صلى الله عليه وسلم) في خطبة الوداع: "أوصيكم بأهل ذمتي خيراً". ومن خلال هذه الصيغة دخل تعبير "أهل الذمة" قاموس التخاطب مع غير المسلمين سواء في الممارسات أو في كتب الفقه. والفقه الإسلامي يضع "الذميَّ" مقابل "المسلم" من جهة، ومقابل "المشرك" من جهة. كما يوضع "الذمي" مقابل "الحربي"، وهو "الكتابي الذي يعيش في دار الحرب"، ومقابل "المُستأمَن"، وهو "الكتابي الذي يأتي لدار الإسلام للاتجار أو الزيارة فيُعطَى الأمان ويُصرَّح له بالعيش لمدة محددة". وأصبح تعريف عقد الذمة (المستقر في كتب الفقه المختلفة) أنه عقد يصير غير المسلم بمقتضاه في ذمة المسلمين، أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأبيد، وله الإقامة في دار الإسلام على وجه الدوام. [258]

وأهم سمات عقد الذمة أنه تعاقد قانوني بين طرفين، وليس حالة قانونية دائمة، وهو تعاقد يستند إلى ظروف محدَّدة ومن ثم يزول بزوالها. وفكرة العقد هنا هي إسهام أساسي للدين الإسلامي في التعامل مع قضية الأقليات، إذ أن العلاقة مع غير المسلمين لم تُؤسَّس على أساس تسامح المسلمين أو عطفهم وحسب، وإنما أُسِّست على مقولات قانونية واضحة تتجاوز الأهواء، محمودة كانت أم مذمومة (على عكس الفقه المسيحي الغربي الذي لم يطرح قط أية بنية قانونية خاصة بالأقليات وترك الأمر

(258) ثقافة قبول الآخر – ممدوح الشيخ – مصدر سبق ذكره – ص 194.

برمته للتسامح المسيحي).[259]

هذا التعاقد لا يتم في فراغ وإنما في إطار النموذج المعرفي الإسلامي وبناء على منطلقين أساسيين: التعددية والعدل. ويقوم العدل في المجتمع المسلم على رفع قيمة الإنسان، والاستخلاف، والمساواة، وتحريم الله الظلم على نفسه وتحريمه بين الخلق. والعدل في الإسلام قيمة مطلقة وليست نسبية، فهي واجبة الالتزام في كل الظروف، وهي في مواجهة الأعداء، كما هي مع الأهل والحلفاء. ولذا كتب عمر بن الخطاب إلى أحد عماله يقول: "وأما العدل فلا رخصة فيه من قريب ولا بعيد، ولا في شدة ولا رخاء، والعدل وإن رئى ليناً، فهو أقوى، وأطفأ للجور، وأقمع للباطل من الجور". [260]

وقبول الآخر في الإسلام تعبير عالمية هذا الدين وما أودعه الله فيه من قدرة إعجازية على التواصل مع الناس على اختلاف ألسنتهم وألوانهم وعقائدهم، والقرآن إنما وضع الأساس الأكثر ثباتا لوحدة الإنسانية بقوله تعالى: **«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً»**[261]، فالتكريم هو لكل إنسان من حيث هو إنسان، ويستوي في هذا التكريم كل بني آدم: مؤمنهم وكافرهم، عربهم وعجمهم، أبيضهم وأسودهم.. .. ..

(259) ثقافة قبول الآخر - ممدوح الشيخ - مصدر سبق ذكره - ص 194 - 195.
(260) ثقافة قبول الآخر - ممدوح الشيخ - مصدر سبق ذكره - ص 193 - 195.
(261) سورة الإسراء: 70.

من الظل
إلى قلب المشهد

أسئلة الظل وتحديات ما بعده

نعم كان السلفيون في مصر قبل ثورة الخامس والعشرين من يناير في الظل!

لكنهم لم يكونوا في حالة سكون بل كانت التداعيات تستدرجهم إلى المشهد رويداً رويداً، ومنذ بدأت مصر تشهد تململا سياسياً واضحاً منذ 2005 الذي شهد التحول في نظام انتخاب رئيس الجمهورية من الاستفتاء إلى الانتخاب، والسلفيون يزداد حضورهم شيئاً فشيئاً. ويذهب البعض إلى أن مساحة الحرية الإعلامية التي كانت تزداد بشكل ملحوظ – تحت سقف محدد – منح السلفيين فرصة إطلاق قنوات فضائية جعلتهم جزءاً من المشهد العام، وإن ظلوا خارج المشهد السياسي. وهناك من يقرأ هذا الحضور الإعلامي السلفي في السنوات الأخيرة من حكم مبارك قراءة تآمرية معتبراً أن الطرفين "تحالفا" على قاعدة المصالح المشتركة "ضد الإخوان" !

وسواء صحت هذه الأطر التفسيرية أو لم تصح فإن المؤكد أن السلفيين كانوا في حالة تحول بعض دوافعه داخلية (مصرية) وبعضها مستمدة من تحولات سلفية عامة تشهدها تيارات سلفية في أماكن مختلفة

من العالم. ففي تقرير "الإسلاميون في عام (2010)" كتب الدكتور محمد أحمد الدغشي متسائلاً : "هل يتحول سلفيو اليمن إلى حزب سياسي؟"، كما حوى التقرير عدداً من الشواهد على هذا التحول. ففي يناير 2010 – أي قبل الثورة بحوالي العام – كان سلفيو الأردن يصدرون فتوى بتحريم العمليات "الانتحارية"، حيث أفتت مجموعة من رموز الحركة بتحريم العمليات الانتحارية وقتل النفس، حرصاً على نقاء الإسلام وصفاء سمعة أهله.[262]. ونصت الفتوى التي صدرت عن مركز الإمام الألباني في عمان على: «أن أعمال التقتيل والتفجير التي تصيب أهل الإسلام، أو غيرهم من أهل الأمان، أو الاستئمان في كل مكان أعمال محرمة، لما فيها من هتك لحرمات الإسلام المعلومة من الدين بالضرورة، من قتل للأنفس المعصومة الدم، ونقض للأمن والاستقرار، وحياة الناس الآمنين، وتضييع للمصالح العامة للدولة، فضلا عن عدم التفريق بين الرجال والنساء، والأطفال والشيوخ، والمدنيين والمحاربين».[263] وفي أكتوبر من العام نفسه (2010) كان الشيخ مشهور بن حسن آل سلمان – أحد كبار مشايخ السلفية الأردنية – يصرح بأن

(262) الإسلاميون في عام (1431 – 2010): تقرير سنوي يرصد تفاعلات الإسلاميين في الوطن العربي – تحرير: مصطفى الحباب – مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث – بيروت – الطبعة الأولى – 2011 – ص 14.

وقد وقع على الفتوى كل من:

الشيخ مشهور بن حسن آل سلمان.

الأستاذ الدكتور باسم بن فيصل الجوابرة.

الدكتور محمد بن موسى نصر.

الدكتور زياد بن سليم العبادي.

الشيخ علي بن حسن الحلبي.

(263) الإسلاميون في عام (1431 – 2010): تقرير سنوي يرصد تفاعلات الإسلاميين في الوطن العربي – مصدر سبق ذكره – ص 14.

"مقاطعة الانتخابات ليس ميزة ولا حسنة ولا عبادة، لأنها أمر واقع شئنا أم أبينا" داعياً طلبة العلم السلفيين إلى أن يغلبوا المصلحة العامة وألا يقاطعوا الانتخابات قائلاً: "مخطئ من يظن أنه يعبد الله بمقاطعة الانتخابات".[264]

وفي الصومال دعا الشيخ علي ورسمة حسن أول أمير لحركة الاتحاد الإسلامي (الاعتصام حالياً) التي تأسست في بداية الثمانينات من القرن الماضي إلى ضرورة القيام بمراجعة جذرية في الخطط والوسائل لدى الدعوة السلفية في الصومال، وتنقيتها مما اعتبرها "شوائب تكفيرية" وإعادة النظر في التلازمية التي استقرت في الأذهان بين السلفية وبين اجتهادات الشيخ محمد بن عبد الوهاب التي كانت تناسب ظروفه.[265]

وبينما كانت حركات سلفية تعرف الأسئلة بوضوح أو تملك مفتاح الجواب عن بعضها كانت السلفية المصرية تستشعر تحديات يفرضها التحول في المناخ العام، لكنها لم تكن قد تمكنت حتى الثورة من ترجمة التحديات إلى أسئلة محددة، فضلا عن أن تبلور أجوبة. وقد كان تصاعد حالة الاحتجاج على نظام مبارك منذ العام 2005 تضع السلفيين بالتحديد أمام تحدٍ حقيقي بسبب ما استقر عليه فقههم من اعتبار المجالس النيابية منافية للتوحيد وكان هذا عنوان أحد أشهر أدبياتهم: "القول المفيد في أن دخول المجالس النيابية ينافي التوحيد" وهو ما يجعل القضية من قضايا العقيدة.

وكان اتساع نطاق الاحتجاجات السياسية ودور الإخوان المسلمين فيها يضع السلفيين في موقف حرج ما دفعهم للخروج عن صمتهم. وفي العدد 424 من مجلة التوحيد التي تصدرها جماعة أنصار السنة المحمدية

(264) الإسلاميون في عام (1431 – 2010): تقرير سنوي يرصد تفاعلات الإسلاميين في الوطن العربي – مصدر سبق ذكره – ص 76 – 77.

(265) الإسلاميون في عام (1431 – 2010): تقرير سنوي يرصد تفاعلات الإسلاميين في الوطن العربي – مصدر سبق ذكره – ص 15.

نطالع بيانا يستنكر مساعي الإخوان المسلمين لتغيير الدستور، معتبراً أن من واجب المسلم ألا يقلد الليبرالية في مواجهة الحاكم "بافتعال الأزمات والاضطرابات وحشد المظاهرات والقيام بالمسيرات الفوضوية من أجل الضغط على الحاكم حتى يرضخ لطالبنا....تحت التهديد".[266]

ومع اقتراب الانتخابات البرلمانية التي أجريت في 2010، وقبل الثورة بأسابيع لا أكثر، أكد الشيخ عبد المنعم الشحات أحد رموز الدعوة السلفية بالإسكندرية أن السلفيين يرفضون المشاركة في الانتخابات، نظراً لرفضهم القاطع للعلمانية والديموقراطية كنظرية تجري على أسسها العملية الديموقراطية في مصر. فالديموقراطية "ليست هي الشورى" وإضافة جملة "عدم مخالفة الشرع" للديموقراطية – وهو ما يقترحه بعض الإسلاميين – يجعلها شيئاً آخر ليس هو الديموقراطية ولا هو الإسلام". وانتقد الداعية السلفي عبد المنعم الشحات "التنازلات" التي يقدمها الإسلاميون في سبيل المشاركة في الانتخابات، وبخاصة ما يتعلق بولاية المرأة وغير المسلم حيث رشحت نساء من الإسلاميين "تحت ذريعة أن المجالس النيابية ليست ولاية"، واستبعد الشحات أن يمنح السلفيون تأييدهم للإخوان.[267]

ومع اندلاع الثورة تباينت مواقف رموز التيارات السلفية بين التأييد التام والتأييد المتحفظ والرفض، ما جعل هذا التباين يحث انقسامات داخل الجماعة، وصراعاً على "السلفية الصحيحة" ومدى أولوية العمل السياسي وتقديمه على الدعوي والتربوي.[268]

(266) الإسلاميون في عام (1431 – 2010): تقرير سنوي يرصد تفاعلات الإسلاميين في الوطن العربي – مصدر سبق ذكره – ص 49.

(267) الإسلاميون في عام (1431 – 2010): تقرير سنوي يرصد تفاعلات الإسلاميين في الوطن العربي – مصدر سبق ذكره – ص 90 – 91.

(268) السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة – هاني نسيرة – مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية – سلسلة كراسات استراتيجية – مصر – العدد 220 – 2011 – ص 15 – نقلا عن: حوار الشيخ ياسر برهامي مع قناة الخليجية الفضائية المنشور مفرغا =

وكانت خريطة مواقف السلفيين من الثورة بين مؤيد ومعارض وصامت وذي موقف ملتبس على النحو التالي:

أهم السلفيين المؤيدين للثورة منذ بدايتها: المجموعات السلفية في القاهرة، وشارك عديد من رموزها في تظاهرات ميدان التحرير، مثل الشيخ محمد عبد المقصود، والشيخ نشأت أحمد، والشيخ فوزي السعيد. كما جاءت مشاركة مجموعات سلفية أخرى في عدة محافظات في مرحلة أكثر تطوراً من ناحية العمل السياسي، فخرجت في تظاهرات مستقلة تسير في الشوارع مرددة شعارات إسقاط النظام، وانضمت إلى مجموعات المعارضة الأخرى وشاركت بعض قياداتها في اجتماع رموز القوى الوطنية في تلك المحافظات ونسقت حركتها معها.[269]

ويمكن إدخال الشيخ محمد حسان في صف مؤيدي الثورة، وإن كانت مواقفه قد تبلبلت في البداية عندما حاول إمساك العصا من المنتصف. وهو نفسه وصف ما حدث من تحول في موقفه من الثورة التي كان يظن أنها احتجاجات عادية، لكن مع تصاعد وتيرتها وخروج أعداد ضخمة من المصريين في المظاهرات وبخاصة التي نظمت أيام الجمعة، تأكد له أن مصر تمر بـ"موقف جديد". وقال حسان "عندها استشعرت بشيء من الخجل أنني كنت جالساً في بيتي بل كان شعوراً بالخيانة، ونزلت الميدان.. .. .. شاركت في الثورة لأنني اقتنعت بسيرها في اتجاه المطالبة بالحق والعدل وهذا مقصد من أعظم مقاصد الشرع وهو رفع الظلم وتحقيق العدل". واستشهد بقول العلامة ابن تيمية "إن الله تعالى يقيم دولة العدل وإن كانت كافرة ولا يقيم دولة الظلم وإن كانت مسلمة".[270]

= على موقع «أنا السلفي» بعنوان: «لماذا تغير موقف السلفيين من المشاركة السياسية».

(269) السلفيون والثورة - تقرير - جريدة السفير اللبنانية - 4 مايو 2011.

(270) السلفيون والثورة - تقرير - جريدة السفير اللبنانية - 4 مايو 2011 - وكذلك: حسان: لم أكن مع «الثورة» في بدايتها وأفتخر بكوني «سلفياً» - تقرير: ماجد يحيى - موقع= = محيط الإخباري www.moheet.com.

وكان أبرز معارضي الثورة الشيخ محمود المصري الذي حاول مخاطبة جموع الثوار في ميدان التحرير لحثهم على العودة إلى ديارهم وترك الاعتصام لكنه طرد من ساحة الميدان، وكذلك الشيخ مصطفى العدوي، الذي تحدث بدوره في مداخلة للتلفزيون المصري رافضاً ما يحدث من ثورة، والشيخ محمد حسين يعقوب الذي رفض الثورة ووصفها بالفتن المتلاطمة. وكان موقف الدعوة السلفية في الإسكندرية، أكبر تكتل سلفي في مصر، ملتبساً وجاء رفضها للثورة من خلال فتوى للدكتور ياسر برهامي جاء فيها أنه "انطلاقاً مِن تمسكنا بديننا وشعورنا بالمسؤولية تجاه بلادنا وحرصاً على مصلحتها، وتقديما وتغليباً لأمن العباد والبلاد في هذه الفترة العصيبة... نرى عدم المشاركة في تظاهرات الخامس والعشرين من يناير". لكن برهامي عاد وأشار، إلى أن رأيه بشأن عدم تأييد هذه الثورة صواب يحتمل الخطأ، ومن ثم فلا بأس من الترحم على ضحايا هذه الثورة واعتبارهم من الشهداء لحسن نيتهم واتباعهم لفتوى علماء معتمدين[271]. أما الشيخ أحمد فريد فقال إن قيادات الجماعة تشاوروا، ثم قرروا عدم المشاركة فيها "لأنها تخلط بين الرجال والنساء، وتتضمن شعارات غير مرغوب فيها مثل رفع الصليب"، فضلا عن رغبتهم في أن تكون شعبية، كي لا تنسب لأصوليين.[272]

وقد كان على رأس الصامتين الشيخ أبو إسحاق الحويني الذي أغلق هواتفه، ولم يحدّث موقعه الإلكتروني.[273]

ورغم التباين المشار إليه في مواقف السلفيين فإن موقف المعارضين

---

(271) السلفيون والثورة – تقرير – جريدة السفير اللبنانية – 4 مايو 2011.

(272) قيادي سلفي: الديمقراطية (حرام) – حوار: محمد فؤاد وعصام عامر – جريدة الشروق المصرية – 5 مارس 2011.

(273) السلفيون والثورة – تقرير – جريدة السفير اللبنانية – 4 مايو 2011.

بدا الأكثر ظهوراً والأكثر إثارة لردود الفعل المنتقدة، ويمثلها بوضوح قول رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين الشيخ يوسف القرضاوي إن "السلفية المتعصبة" والصوفية اتفقتا على تسفيه الثورات العربية عبر الترويج لما سماها "ثقافة سامة تربط الفتنة بالخروج على الحكام"، وشدد القرضاوي على أن ما يقوم به الشباب العربي حالياً ليس من الفتنة في شيء لأن الإسلام يأمر بإزالة "الظلم الذي يمارسه الحكام في أبشع صفاته".[274]

وبينما بدأت شرائح واسعة من الفصائل السلفية تتحرك عملياً باتجاه الانخراط في العمل السياسي بعد الثورة وتأكيد غير قليل من الرموز السلفية إقرارها بمشروعيتها، كان هناك تيار يصر على رفض التحول عن ثوابت المنهج السلفي وفي مقدمتها "جاهلية الثورة".

وتحت هذا العنوان كتب الدكتور أحمد الزهراني دراسة نشرت على مواقع كثيرة نقلا عن موقع "صيد الفوائد"، وقد أعاد موقع "السكينة" السعودي نشرها واصفاً إياها بأنها: "تحمل مضامين شرعية مهمة، وأصولاً وقواعد يجب الالتزام بها وسط زخم الثورات". ويرى الكاتب أن الثورات العربية انطوت على ثورة أخرى على مبادئ شرعيّة استقرّت وأصبحت ثوابت عند أهل السنّة. وانتقد الزهراني الفقه الذي يبني كلامه على نتيجة الفعل وبعده لا قبله، بمعنى أنّه لو حدثت كارثة وانهار نظام الدولة وشبّت النزاعات فيه كما حدث في تجارب سابقة فإن رأي أصحابه كان سيختلف، و"هذه طريقة لا تمت للعلم والسنّة بصلة، وأنزّه طلبة العلم الشرعي السلفي بالذات أن يقعوا فيها".

وكثير من السلفيين بدأوا في مدح الثورة والثناء على أصحابها بعد ما ظهر لهم أنّها حقّقت نتائج إيجابية كبيرة بلا مفاسد تُذكر، أو هكذا

---

(274) القرضاوي: السلفية سفهت الثورات – الموقع الإليكتروني لقناة الجزيرة على الانترنت (الجزيرة نت) 2011/ 3/ 2 - http://www.aljazeera.net.

تصوّروا. لكن الثورة صاحبتها ثورات على أحكام الشريعة التي لا يُخالف فيها إلاّ مخالف لمنهج أهل السنّة أصلاً، وفي مقدمتها "أصل الطّاعة والعلاقة الّتي نظّمها الله تعالى بين الحاكم والمحكوم".

ويلفت الزهراني النظر إلى أن للشيخ محمد بن عبد الوهاب كتاباً صغيراً في حجمه كبيراً في معناه بديعاً في وضعه، اسمه: «مسائل الجاهلية التي خالف فيها رسول الله أهل الجاهلية» وأوّل مسألتين ذكرهما بعد الشّرك بالله، أنّهم يرون السمع والطاعة مهانة، وأن مخالفة ولي الأمر ، وعدم الانقياد له - عندهم - فضيلة ، وبعضهم يجعله ديناً. قال محمد بن عبد الوهاب: "فخالفهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك، وأمرهم بالصبر على جَور الولاة والسمع والطاعة والنصيحة لهم ، وغلّظ في ذلك ، وأبدى وأعاد. وهذه الثلاث - يعني مع الشرّك بالله - هي التي ورد فيها ما في الصحيح عنه صلى الله عليه وآله وسلم: "يرضى لكم ثلاثا: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم". وروى البخاري عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: "من كره من أميره شيئا فليصبر ، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية". قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب: "ولم يقع خلل في دين الناس أو دنياهم إلا من الإخلال بهذه الوصية".

ويفند الدكتور الزهراني الحجة الرئيسة للثورة على الحاكم الظالم قائلاً إن البعض يروج شبهة أنهم إنما يثورون على ولاة الجور والظّلم والاستبداد، وأنّهم يقرون بأصل الطاعة للحاكم الذي جاء من خلال بيعة شرعيّة، أمّا الذي أخذ الحكم بالقوة وبدون إرادة الشعب فإنّه لا يستحق السمع والطّاعة، ويضيف: "هذا تضليل لأنّ النصّ الشرعي الخاص إنما تحدث عن هذه النّوعية من الولاة، الظلمة المعتدين على الحقوق، وأمر بعدم نزع الطّاعة في المعروف". و"هذه المفاهيم الثورية التي روّجها أدعياء الثورة

مفاهيم جاهليّة، لا يرضى عنها الشارع الحكيم لا رعاية لخاطر الظالم، بل الشرع يريد بذلك رعاية منصب الولاية، وأن يحوطه بمهابة تمكنه من فرض الحكم ورعاية الحقوق. قد يأتي ظالم يستغل منصب الولاية بالظلم هذا صحيح، لكن قد يأتي بعده عَدْل لا يستطيع إقامة الحكم لأنّ المنصب قد تمّ تحطيمه من قبل أصحاب الثورات". و"حالة التمرد والثورة والعصيان المدني - وكل هذا يسمونه مظاهرات سلمية وهذا كذب مصادم لحقيقة السنّة والشريعة، وعودة بالناس إلى حال الجاهليّة حتى لو تحقق من وراء ذلك مصالح محققة أو موهومة، وهو مخالفُ لنصّ حديث النّبيّ صلى الله عليه وسلّم الذي نهى عن نزع اليد من الطّاعة وهذا واضح لا لبس فيه".

"ومن جاهليّة الثورة - كذلك - العودة إلى الاعتماد على الكثرة، والاحتجاج بالسواد الأعظم، إنّها الجماهيرية، حين تتغوّل لتصبح طاغوتاً يُعبد من دون الله ويُطاع من دون الله، وهذا الطّاغوت هو الّذي أسكت صوت الشريعة - حتى الآن - وأعلى من صوت المطالبين بالديموقراطيّة والعلمانيّة.. وهذا الّذي يعوّل عليه الإصلاحيون المزعومون، إذ يرون أنّ مفاسد الحكام تزول في ظل نظام ديموقراطي، وهذا مقبول لا يُستغرب من مثلهم، لكن الغرابة والعجب حين يغفل عن هذا دعاة وطلبة علم سلفيون انخرطوا في حملة تشريع ومباركة المظاهرات السلمية كما يسمّونها والاعتصامات والإضرابات ثمّ: الثورة"!

و"من العجيب أن ينسى من ينتسب للعلم والسنة أصوله وينخرط في ثورة جمهور يطالب بحقوق دنيوية تضيع في خضمّها حقوق شرعيّة وتُنسى بل يُتعمّد إقصاؤها!" وهذا الطاغوت - أعني الجماهيرية - هو الّذي جعل معمما أزهريا يرفع الصّليب بيده معلنا أنّ المسلم والنصراني سواء تحت مظلة المواطنة ! وهذا الطّاغوت هو الّذي سمح بإقامة شعائر الشّرك في بلد الإسلام على مسمع ومرأى من المسلمين والمعممين في ساحة التحرير".

و"لا يجوز الاستدلال بحال أهل الكفر وأنظمتهم ولا بسماحهم للمظاهرات، لأنّ هذه الدّول لا ترعى الفضيلة وليس عندهم دينٌ يُحافظ عليه فكلّ شيء عندهم قابل للتغيير بلا حدود. أمّا عند أهل الشريعة الّذين يعرفون للدين وثوابت الملة حرمتها، فإنّ القبول بأن تكون الشرائع محل الاستفتاءات وصناديق الاقتراع كما يُقال فهذه دنيّة أعطاها أصحاب الثورات في دينهم للأسف الشديد".

"ولو جاءت هذه الثورات بخلافة راشدة.. .. .. فإنّ قولي لن يتغيّر"!![275]

فكيف يمكن التوفيق بين هذه المواقف التي تنسب جميعها للتيار السلفي على تباينها الشديد؟

وكيف يتسق هذا من كون السلفية هي منهج الصحابة والتابعين؟

(275) جاهلية الثورة – الدكتور أحمد الزهراني – 27 / 5/ 2011 – موقع السكينة الإليكتروني – http://www.assakina.com – نقلا عن موقع صيد الفوائد http://www.saaid.net/.

الهوية:
بحث عن الذات أم خوف من الآخر؟

كان شعار الخوف على هوية مصر أول ما طرحه السلفيون من شعارات بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير، مفتتحين مبكراً جداً معركة المادة الثانية من الدستور. وبذلك تكون الهوية من القضايا التي طرحت نفسها مبكراً على الإسلاميين في مصر في حقبة ما بعد مبارك، وبالتحديد مغزى الهوية الإسلامية لمصر، وما يعكسه خطاب التيار الرئيس منهم الانطلاق من قناعة تامة بأن الأسئلة الرئيسة لمرحلة "ما بعد نظام مبارك" مجاب عنها بوضوح، وأن إعادة البناء لا تقتضي سوى التحرك للأمام لإعادة صياغة مصر وفقا لمشروع يؤكد هوية مصر "الإسلامية". لكن الحقيقة التي تبعث على غير قليل من القلق أن اختلاطاً كبيراً يسم الخطاب الإسلامي حول "الهوية". ومصطلح "الهوية" يستخدم في سياقات مختلفة بمعانٍ متفاوتة – وأحيانا متناقضة – فهي ليست مفهوماً دينياً ولا تصبح كذلك بمجرد إضافة وصف "الإسلامية" لها.

ولا تقدم المعاجم معنى شاملاً للهوية، والفلاسفة ساعدوا أكثر من اللغويين في تفسير الهوية، فهي منسوبة إلى "هو"، وتقابل "الآخر". وتتداخل الهوية مع مصطلحات عديدة كالخصوصية، وبخاصة عند الحديث عن قيم ومبادئ عامة وإنسانية كالنقاشات الحقوقية الدولية. والاعتراض بسبب مفهوم الخصوصية يستدعي مباشرة وجود هوية مختلفة، ما يتطلب سلوكاً

مختلفا أو حتى مقاومة لما يمكن أن يهدد الهوية.

وبسبب صعوبة تحديد المعنى اعتبر المفهوم أقرب إلى المصطلح الأيديولوجي ما أخرجه من دائرة المفاهيم العلمية، فالهوية يمكن التعبير عنها أو تجسيدها عبر الدين أو اللغة أو الدولة الوطنية أو القومية. وجميعها خصائص متغيرة حسب طريقة استخدامها وتوظيفها، وكل مجتمع يمكن أن يبدل "هويته" حسب المراحل المختلفة تاريخياً ووفقاً للظروف الحاكمة. وهي بحسب آثارها في التاريخ الحديث والمعاصر سبب نزاعات كثيرة في العالم. وقد يفسر هذا دور الهوية في صراع الهوتو والتوتسي في رواندا؟ وقد يفسر أيضا كيف تصالح الفرنسيون والألمان بعد الحرب العالمية الثانية؟

وأهم سمات الهوية وجود انتماء رئيس وحيد يستمر دائماً أقوى من غيره، وهو قد يكون: الوطن أو الدين أو الطبقة، ولقيام المفهوم على انحيازات جماعية لا على اختيارات واعية فإنه ما من انتماء له الغلبة المطلقة، وحين يشعر البعض بأن عقيدتهم الإيمانية مثلا مهددة يرتفع الانتماء الديني مختصراً لهويتهم، بينما لو تهددت اللغة الأم أو الجماعة الإثنية فقد يواجهون أبناء دينهم، فالأتراك والأكراد مسلمون لكنهم مختلفون في اللغة والهوتو والتوتسي من الكاثوليك، ويتكلمون اللغة نفسها، والتشيكيون والسلوفاك كاثوليك ومع هذا انفصلا....وهكذا

والهوية تنتج عن بناء اجتماعي وتكتسب طابع التعقيد الاجتماعي. وإذا أردنا اختزال الهوية إلى تعريف بسيط "صاف" فهذا يعني أننا لا نأبه بتنوع المجموعة الاجتماعية. فليس هناك جماعة أو فرد لا يسبق له أن يكون حبيس هوية ذات بعد واحد. والهوية، إذن، تتميز بطابعها المتقلب الذي يمكن أن يخضع لتأويلات واستخدامات مختلفة. إذا شئنا اعتبار الهوية كتلة واحدة فإن هذا يمنع فهم ظواهر الهوية المختلطة الشائعة في المجتمعات كلها.

هذا التصور الإقصائي الواضح سببه العجز عن التفكير بالاختلاف الثقافي. ويمكن تفسيره أيضاً بالخوف الوسواسي من الولاء المزدوج الذي تحركه الأيديولوجية الوطنية (القومية). والفرد يصنع هويته الوحيدة انطلاقاً من انتماءاته الاجتماعية (الجنس، العمر، الطبقة الاجتماعية.. ..) عبر عملية تركيب، وهو يدمج في ذاته، بشكل تركيبي، تعددية المرجعيات الخاصة بالهوية المرتبطة بتاريخ هذا الفرد.

وصعوبة حصر الهوية وتحديدها مرده إلى طابعها الديناميكي المتعدد الأبعاد، وهو ما يضفي المرونة عليها، كما أنّ الهوية تشهد تنوعات وتخضع لإعادة صياغات وتداولات، ولذا يلجأ بعض المؤلفين إلى استخدام مفهوم "استراتيجية الهوية" ليشيروا إلى البعد المتغير للهوية الذي لا يعد أبداً حلاً نهائياً. وهي بهذا المعنى وسيلة لبلوغ هدف معين، وهي بالتالي ليست «مطلقة» بل نسبية. لكن الخطاب الإسلامي يستخدم مفهوم الهوية كما لو كان مفهوماً ثابتاً مغلقاً يستمد قداسته من وصف "الإسلامية".

وأول النتائج السلبية للتركيز المبالغ فيه على مفهوم الهوية جنايته على التوازن الذي أقامه الإسلام بين "الفرد" و"الجماعة" فالفرد هو في هذه الحالة "ممثل اجتماعي" والهوية تشكل رهاناً لصراعات "التصنيف" الاجتماعية الهادفة إلى إعادة إنتاج علاقات السيطرة. فإذا كانت الهوية، عبر مرونتها، قابلة للتجيير (أي أن تستخدم كوسيلة) فإنها بالتالي "أداة" بل "علبة أدوات"، فليس بإمكان الجماعات والأفراد أن يفعلوا ما يحلو لهم فيما يتعلق بالهوية، لأنها دائماً ناتج تحديد شخصية معينة يفرضها الآخرون على المرء.

وأحياناً يؤدي اعتماد الهوية مقوماً وحيداً للرؤية إلى طمس هوية فرد هرباً من الإقصاء أو حتى الإبادة. وهناك حالة تاريخية فريدة تمثل هذه الاستراتيجية هي حالة يهود المارانو (اليهود المتخفون حسب موسوعة

اليهود واليهودية والصهيونية للدكتور عبد الوهاب المسيري). وهم يهود شبه جزيرة أيبيريا الذين تحولوا ظاهرياً إلى الكاثوليكية في القرن الخامس عشر للتخلص من الاضطهاد والإبعاد، لكنهم ظلوا أوفياء لعقيدة أجدادهم وحافظوا على عدد من الطقوس التقليدية بشكل سري. وبذلك استطاعت الهوية اليهودية الانتقال بشكل سري إلى كل عائلة عبر القرون من جيل إلى جيل حتى تمكنت من الترسخ من جديد بشكل علني.

وسواء أكانت الهوية شعاراً أم سمة فيمكن تجييرها في العلاقات القائمة بين الجماعات الاجتماعية. والتركيز على الطابع الاستراتيجي الأساسي للهوية يسمح بتجاوز القضية المتعلقة بالصدق العلمي لتأكيدات الهوية وصولاً إلى بناء الهوية على خرافة!

كما أن الطابع الاستراتيجي للهوية الذي لا يقتضي بالضرورة، وعياً كاملاً بالغايات التي يسعى الأفراد إليها، يجعل الهوية أقرب إلى الغموض منها إلى الوضوح، ويسمح بتوضيح ظواهر اختفاء الهويات وظهورها. ومفهوم الاستراتيجية يمكن أن يفسر تنوعات الهوية وهو ما يمكن تسميته بـ "انتقالات الهوية"، وهو مفهوم يبين نسبية ظواهر التحقق حيث تنبني الهوية وتتفكك ويعاد بناؤها تبعاً للحالات، حيث كل تغير اجتماعي يقود إلى إعادة صياغة نفسها بشكل مختلف.

وأخطر ما في مفهوم الهوية إرادة وضع حد بين "هم" و"نحن" والحفاظ عليه. وبشكل أدق، فإن الحد الموضوع ينجم عن اتفاق بين ذلك الحد الذي تزعم الجماعة أنها وضعته لنفسها وبين الحد الذي يريد الآخرون وضعه لها. طبعاً الحد المقصود هنا هو الحد الاجتماعي الرمزي. وما يفصل بين مجموعتين ليس الاختلاف الثقافي فبإمكان الجماعة أن تعمل وفي كنفها شيء من التعددية الثقافية. ويعود هذا إلى إرادة الجماعة في التميز واستخدام بعض السمات الثقافية كمحددات للهوية النوعية. والجماعات القريبة من

بعضها ثقافياً قد تعدّ نفسها غريبة تماماً عن بعضها بل متعادية، حينما تختلف حول عنصر منعزل في المجموعة الثقافية. وهنا يتبدد الخلط الشائع بين "الثقافة" و"الهوية"، حيث الأولى تعددية منفتحة فيها عناصر مكتسبة بينما الثانية - غالباً - واحدة مغلقة وعناصرها الرئيسة جماعية وموروثة. وهذا ما يجعل الثقافة أحياناً عقبة في طريق اكتساب الهوية.

والعلاقات التي تدوم طويلاً بين مجموعات مختلفة لا تؤدي بالضرورة إلى الإلغاء المتدرج للاختلافات الثقافية، بل غالباً ما تنتظم هذه العلاقات بشكل تحافظ معه على الاختلاف الثقافي، وفي حالات أخرى تزيد هذا الاختلاف عن طريق لعبة الدفاع (الرمزي) عن حدود الهوية. والمحصلة أن هناك هوية ثابتة ويصعب القول بوجود ثقافة ثابتة.

والهوية كاختيار لصياغة عالم الجماعة تنطوي ضمناً على اختيار اجتماعي فيه انحياز إلى الجماعية على حساب الفردية - وأيضاً على حساب المجموعات السكانية التي تشكل أقلية ولو بالمعنى العددي وحده - ما يجعل الفكر الإسلامي الحديث القائم على التمحور حول "الهوية" إعادة إنتاج (بمصطلحات إسلامية) لفكر "المفكرين الجماعيين الأوروبيين" وعلى رأسهم إميل دوركهايم. وقد كان دوركهايم مناهضاً للأطروحات الفردانية مؤكداً أفضلية المجتمع على الفرد، وتطبع فهمه للظواهر الثقافية بطابع النظرية الكلية للإنسان. وفي كتابيه: "الانتحار" و"الأشكال الأولية للحياة الدينية" وضع نظرية حول "الوعي الجماعي" الذي يعدّ شكلاً من أشكال النظرية الثقافية. وهو يرى أن المجتمع يتمتع بـ "وعي جماعي" تكوّن بفضل التمثلات الجماعية والمُثل والقيم والمشاعر المشتركة بين أفراد المجتمع كافة. وهذا الوعي الجماعي سابق على الفرد وهو مفروض عليه لأن الفرد خارجي ومصعّد. وهناك انقطاع بين الوعي الجماعي وبين الوعي الفردي فالأول "أعلى" من الثاني لأنه أكثر تعقيداً ودقة. والوعي الجماعي هو الذي يحقق

وحدة المجتمع وتجانسه.

وقد مارست فرضيات دوركهايم حول الوعي الجماعي تأثيراً أكيداً في نظرية الثقافة باعتبارها "هيئة عليا" سبق أن نادى بها مفكرون آخرون. ودوركهايم نفسه كان يستخدم أحياناً عبارة "الشخصية الجماعية" بمعنى قريب جداً من معنى "الوعي الجماعي". والهوية – وفق هذا التيار الفكري – ملكية أساسية لازمة للجماعة، لأن هذه الجماعة تقوم بنقلها عبر أفرادها وإليهم دون الرجوع إلى الجماعات الأخرى. ويكون اكتسابها "تحصيل حاصل"..

وأعنف ما وجه من نقد لمفهوم الهوية كونها ظاهرة سكونية جامدة تحيل إلى جماعة محددة بشكل ثابت، فضلاً عن أنها هي نفسها غير قابلة للتغير، ويرى نقادها أن الهوية بهذا المعنى ليست سوى شعور بالانتماء إلى – أو التماهي مع – جماعة خيالية إلى حد ما. ويجب الإقرار بأن وجهة النظر الذاتية المتطرفة تؤدي إلى اختزال الهوية إلى مجرد مسألة اختيار فردي عشوائي بحيث يكون أيّ منا حراً في تماهياته. ومثل هذه الهوية الخاصة، وفقاً لوجهة النظر الذاتية، يمكن تحليلها باعتبارها تكوناً استيهامياً محضاً نشأ عن خيال بعض الأيديولوجيين الذين يتلاعبون بجماهير ساذجة إلى حد ما أثناء بحثهم عن غايات يمكن الإقرار بها. وإذا كان للمقاربة الذاتية من فضيلة فهي تلك التي توضح الطابع المتغير للهوية.

ومن مخاطر إشكالية التمحور حول مفهوم الهوية أيضاً، أنه بالضرورة يتكون ضمن علاقة تضع مجموعة مقابل أخرى على تماس معها، فأفراد المجموعة لا يمكن إدراكهم على أنهم محددون بشكل مطلق من خلال انتماء واحد لأنهم هم من ينسبون الدلالة إلى هذا الانتماء تبعاً للحالة العلائقية التي يجدون أنفسهم فيها. وهذا يعني أن الهوية تتشكل ويعاد تشكيلها باستمرار من خلال التبادلات الاجتماعية. هذا المفهوم الديناميكي للهوية

يتعارض مع المفهوم الذي يجعل منها صفة أصلية ودائمة غير قادرة على التطور. وليس هناك هوية في حد ذاتها ومن أجل ذاتها فقط. وبعبارة أخرى، الهوية والغيرية شريكان تربط بينهما علاقة جدلية.

وفي حال وضع الهوية ضمن شبكة من المفاهيم المتساندة التي يشكل تفاعلها إطارا لرؤية العالم فإن "التماثل" قد يكون أكثر تأثيراً من "الاختلاف"، حيث الأول تعبير عن إرادة التواصل والتفاعل والأخذ والعطاء، فيما الثاني تعبير عن إرادة الانعزال والإقصاء، ومن ثم الإملاء. واعتماد "التماثل" يجعل الهوية حلا وسطا بدلاً من أن تكون مقدمة في قياس منطقي نتيجته الحتمية الوحيدة: الصراع!

ويمكن القول بأننا إزاء عملية تفاوض بين "هوية ذاتية" تتحدد بذاتها و"هوية متعددة" أو هوية "خارجية" يحددها الآخرون. والهوية المتعددة يمكن أن تقود إلى تماثلات متناقضة، ففي أمريكا اللاتينية على سبيل المثال، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان يشار إلى المهاجرين السوريين واللبنانيين، وغالبيتهم من المسيحيين الذين هربوا من ظلم الامبراطورية العثمانية، كان يشار إليهم (ولا يزالون) على أنهم أتراك لأنهم دخلوا بجوازات سفر تركية. في الوقت الذي كانوا فيه يرفضون تماماً أن يكونوا أتراكاً!

ومن النتائج السلبية التي يمكن أن تترتب على التمحور حول الهوية تغليب علاقات القوة على علاقات التراضي، حيث تصبح الهوية علاقة قهر – حقيقية أو رمزية – يمارسها الأقوى (أو الأكثر عدداً) دون معيار إنساني يأخذ في الاعتبار استحقاقات ما هو مشترك إنساني مكتفياً بتغليب ما يكرس الاختلاف. حيث إن هذا الخيار يحول الهوية إلى صانع لصراعات متعددة: اجتماعية، إثنية، طبقية....إذ لا تملك المجموعات كلها قوة التماثل نفسها ولا تملك السلطة كلها لتسمي نفسها وتسمي غيرها.

ويرى المفكر الفرنسي بورديو في تحليله للعلاقة بين "الهوية" و"التصور" أن من يملك السلطة الشرعية، أي السلطة التي تمنحها القوة هو القادر على فرض تعريفه لنفسه ولغيره. وتعريفات الهوية تعمل كمنظومة تصنيف تحدد المواقع المتتالية لكل مجموعة. والسلطة الشرعية تملك القوة الرمزية لجعل الآخرين يعترفون بمقولاتها المتعلقة بتصور الواقع الاجتماعي وبمبادئها حول تقسيم العالم الاجتماعي بوصفها مبررة، ومن هنا قدرتها على تشكيل الجماعات وتفكيكها. وتشير التجربة إلى أن القدرة على التصنيف تؤدي إلى "عرقنة" المجموعات التابعة (الأدنى) فهم يصنّفون انطلاقاً من خصائص ثقافية خارجية تعد ملازمة لهم وشبه ثابتة. وهذا ما يشكل ذريعة لتهميشهم بذريعة أن شدة اختلافهم تمنعهم من المشاركة في قيادة المجتمع. ويكون هذا غالبا تأكيدا لهوية شرعية هي هوية المجموعة المهيمنة وقد يتطور الأمر ليتحول إلى سياسة فصل عرقي للجماعات الأقليّاتيّة المحكوم عليها، نوعاً ما، بأن تراوح في مكانها وهو المكان الذي وضعت فيه وفقاً لتصنيفها.

ومع نشوء الدول/ الأمم الحديثة أصبحت الهوية شأناً من شؤون الدولة التي تدير قضية الهوية وتضع لها القواعد والضوابط، وهي بهذا تتجه إلى أن تكون صارمة شيئاً فشيئاً في موضوع الهوية لأن الدولة الحديثة تسعى إلى توحيد الهوية، فإما أنها لا تعترف إلا بهوية ثقافية واحدة لتحديد الهوية الوطنية (مثل فرنسا) أو أنها، بعد قبولها لنوع معين من التعددية الثقافية في كنف الأمة، تقوم بتحديد هوية مرجعية تكون الهوية الوحيدة الشرعية فعلاً مثل الولايات المتحدة الأمريكية. فالهوية الوطنية المتعصبة دولة أيديولوجية تقوم على استبعاد الاختلافات الثقافية، ويقوم منطقها المتطرف على منطق "التطهير العرقي".

وفي المجتمعات الحديثة تقوم الدولة بالتدقيق في هوية المواطنين ما جعل حرية الأفراد في تحديد هويتهم تتضاءل تدريجياً. وبعض الدول التي تضم

أعراقاً متعددة تفرض على رعاياها ذكر الهوية العرقية على بطاقة الهوية وحين يقوم نزاع بين مختلف مكونات الأمة يمكن لهذا الفرز (التصنيف) أن يؤدي إلى نتائج مأساوية كما حدث في النزاعين اللبناني والراوندي.

والدولة/ الأمة الحديثة تبدو أكثر صرامة في مفهومها وضبطها للهوية من المجتمعات التقليدية. وعلى عكس الفكرة المسبقة، فإن الهويات في تلك المجتمعات لم تكن محددة بشكل نهائي، فوُصفت بـ "المجتمعات ذات الهوية المرنة"، وهي تفرد مكانة واسعة للجديد وللابتكار الاجتماعي. لأن ظاهرتي الانصهار والانقسام تشيع فيها ولا تقتضي بالضرورة حدوث نزاعات حادة.

والأفراد والجماعات يستثمرون كينونتهم الاجتماعية كلها في صراعات التصنيف، وكل ما يحدد الهوية التي يكونونها عن أنفسهم، وكل ما لا يمكن التفكير فيه والذي من خلاله يتشكلون كـ "نحن" في مقابل "هم" و"الآخرون" ويتمسكون بهذا الذي لا يمكن التفكير فيه عن طريق التحام شبه جسدي. وهو ما يفسر القوة التعبوية الاستثنائية لكل ما يمس الهوية.

وتعد فصائل الحركة السلفية - بدرجات متفاوتة - مثالا لحالة الخوف المبالغ فيه على الهوية والاستعداد الدائم لخوض صراع دفاعا عنها. صحيح أنها تاريخيا كانت ترتبط في كل موجة من موجات صعودها المتتالية بوجود ما يجعل ظهورها مفهوما، ونقصد بذلك "الآخر" الذي يهدد نقاء الهوية ويفتح الباب باسم التجديد للانسلاخ من هذه الهوية، لكن السلفية المصرية المعاصرة كانت - بالمعنى الحرفي - رد فعل فواجهت الرغبة في تجاوز حدود العلاقة الطبيعية بين "الثابت" و"المتغير" برؤية لا تكاد تعترف بالتغير وتقيم سياجاً حديدياً حول كل ما يتصل بالذات. وهي بذلك قد حولت "سد الذرائع" من وسيلة لمواجهة حالة بعينها إلى رؤية شاملة، ومدت نطاق التحريم إلى مفردات حياتية غير قليلة درءا للفتنة، ثم

بالغت في تضييق دائرة "الأنا" بوجه كل من لم يقف تحت فسطاطها فبدت - إلى حد ملموس - استبعادية في علاقتها ببعض من تجمعهم بها أخوة الإسلام وعدوانية بحق الدوائر الأوسع.

وتلك من ثمار التضخيم الذي شهده الفكر السلفي المعاصر لمفهوم "الهوية"!

خاتمة ...

علم أصول الفقه هو القانون الذي يتم الاجتهاد الفقهي بناء عليه، أي أنه "دستور الفقه"، وحسب ما هو مستقر في هذا العلم المهم فإن مصادر التشريع الإسلامي هي على الترتيب: القرآن والسنة والإجماع، ومن هنا فإن "الإجماع" يعد أحد أهم موضوعات تجديد الفقه الإسلامي وواحد من موضوعاته الشائكة إذ يعد في الحقيقة قيدا على الاجتهاد بسبب ما استقر عليه التيار الرئيس في هذا العلم من أن المجمع عليه بين الفقهاء لا يجوز الاجتهاد فيه. وكثير من القضايا الفقهية التي أثارت جدلا خلال السنوات الماضية وأدت إلى تكفير مخالفين للتيار السائد استندت إلى مخالفتهم ما هو مجمع عليه، وهو "عمليا" الباب الذي دخلت منه فكرة السلطة الدينية ليمارسها بعض الفقهاء وبعض المؤسسات الدينية وهم يؤكدون في الوقت نفسه أن الإسلام ليس فيه "سلطة دينية".

وقد تناولنا في موضع سابق من الكتاب ظاهرة تأثير "التيار السائد" في سلوك المجتهدين وكان تركيزنا منصبا على تأثير العامة لكن قضية الإجماع هي الوجه الآخر للظاهرة حيث يشكل الاتجاه الغالب بين العلماء من علماء أصول الفقه والفقهاء مؤثرا خطيرا وقيدا على حركة تجديد الفقه.

ولأهمية القضية سنتوقف أمام واحد من أكثر الكتب أهمية في مجال أصول الفقه خلال السنوات العشرين الماضية هو كتاب "الغلو في حجية

الإجماع الأصولي: صوره وأسبابه"[276] للأستاذ الدكتور صلاح الدين عبد الحليم سلطان أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.

والكتاب من أول كلمة في مقدمته يؤكد خطورة الظاهرة ولنقرأ من الفقرة الأولى حيث يقول المؤلف: "وبعد..فلم يجهدني بحث تفكيرا وإعدادا وحذرا مثل هذا البحث حيث يصعب أن يسبح الإنسان ضد تيار جارف، ولذا ترددت عند إعدادي للدكتوراه أن أكتب ما أقتنع به علميا خشية رفضه ورده، وظللت أياما طويلة مترددا حتى ألقيت بالأمر بين يدي شيخي وأستاذي الجليل د. محمد بلتاجي رحمه الله تعالى وهو مشرفي على رسالتي الماجستير والدكتوراه فقلت: إن كثيرا مما يكتب عن الإجماع في كتب الأصول فيه غلو وتنظير غير حقيقي، وكنت أتوقع منه ردا عنيفا.. ..لكنه بادرني رحمه الله بقوله: هذا ما أقتنع به تماما، لكن توقع معارضة قوية من المحافظين، وعندما أعددت الرسالة استغرقت مناقشتها سبع ساعات كاملة بسبب رأيي في الإجماع.. .. ..وعندما انتهيت من الرسالة أعددت بحثا آخر عن الغلو في حجية الإجماع وألقيته في إحدى الجامعات العربية في لقاء علمي للأساتذة فقط، فقال أحد الأساتذة: إن هذا انقلاب في علم الأصول، قلت لعله "انعدال". وظللت أكثر من عشر سنين متردداً في النشر، لكني بعد استخارة واستشارة قررت نشره آملا أن يكون هذا البحث إضافة إلى علم الأصول في تضييق الفجوة بين الحقيقة والتنظير بين علماء التفسير والحديث وعلماء الأصول".[277]

وانتهى كلام المؤلف ولم تنته علامات الاستفهام التي يثيرها.

(276) الغلو في حجية الإجماع الأصولي: صوره وأسبابه – الأستاذ الدكتور صلاح الدين عبد الحليم سلطان أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، رئيس المركز الأمريكي للبحوث الإسلامية، رئيس الجامعة الإسلامية الأمريكية (سابقا) – سلطان للنشر أمريكا – الطبعة الأولى 2004.

(277) الغلو في حجية الإجماع الأصولي: صوره وأسبابه – مصدر سبق ذكره – ص 5.

فهل هذا مناخ بحث علمي حر تتوفر فيه للباحث حرية حقيقية أم مناخ إرهاب فكري؟ ولماذا يضطر الباحث إلى "الحذر"؟ ولماذا يتوقع المشرف على الرسالة وهو واحد من علماء الشريعة الأفذاذ المعدودين - رحمه الله رحمة واسعة - أن يكون هناك معارضة قوية من "المحافظين" طالما كان البحث مستكملاً شروط الاجتهاد الصحيح؟ وما موقع "التيار الجارف" من الإعراب في أوساطنا الأكاديمية؟ بل إن المؤلف نفسه وبعد الحصول على الدرجة الأكاديمية، ورغم التراث الوافر الداعي للجهر بالعلم وحرمة كتمانه، تردد أكثر من عشر سنوات في نشر رسالته الأكاديمية!!

وقبل أن نترك مقدمة الكتاب تتوالى المفاجآت، فالمؤلف لاحظ أن علماء أصول الفقه يستدلون على حجية الإجماع بنصوص لا يوجد مفسر أو محدث يستدل بها على ذلك، كما أنه وجد تصحيحاً لأحاديث مع الزعم أنها مشهورة مثل: "لا تجتمع أمتي على خطأ" بينما لا يوجد حديث مثل هذا أصلا لدى علماء الحديث!(278)

وأهمية الإجماع تتمثل في أنه يعتبر عند "التيار السائد" في الدراسات الفقهية أهم مصادر التشريع بعد القرآن والسنة، بل يغالي البعض في أهميته كما سنرى فيجعله قبل القرآن والسنة، وهي حقيقة صادمة لكنها الحقيقة.

وأول قضايا الإجماع أنه على أهميته الكبيرة مختلف في معناه فأكثر علماء الأصول على أنه يكون بين المجتهدين وأهل الحل والعقد، بينما هناك من يراه بين العلماء والعامة، وهناك من وسع دائرة مفهوم الإجماع ليشمل الأمور الدينية والعقلية واللغوية، من ناحية ثالثة فإن بعض العلماء قيّد الإجماع بعصر معين، وبعضهم يعني به إجماع كل العلماء في كل العصور.

(278) الغلو في حجية الإجماع الأصولي: صوره وأسبابه - مصدر سبق ذكره - ص 5.

ويحمل المؤلف مفاجأة أخرى لقرائه عندما يقول إنه لم يجد تعريفاً واحداً للإجماع لأحد من الصحابة أو التابعين أو تابعي التابعين أو الأئمة الأربعة أو كبار فقهاء القرن الثاني الهجري كالليث بن سعد والأوزاعي ثم يقول حرفيا: "وفي النهاية لم يحدث إجماع على تعريف الإجماع"![279]

والإجماع نوعان: صريح ويعني أن يعلن كل المجتهدين في عصر من العصور قبولهم حكماً معيناً، وهو أمر نظري مستحيل التحقيق لم يحدث أبدا، والنوع الثاني سكوتي ويقصد به أن يظهر قول في عصر ما فلا يعارضه المجتهدون في العصر الذي ظهر فيه فيكون "السكوت علامة الرضا" بالتعبير الدارج، وهذا بحسب رأي بعض علماء الأصول لا يفيد الإجماع. فلو أننا جمعنا كل أهل الاجتهاد - وهو مستحيل وقالوا جميعا "أفتينا بهذا الحكم" لم يكن ذلك إجماعاً لأن احتمال خوف المخالفة لهذا الجمع وارد أو خوف الحاكم، وأكثر علماء أصول الفقه على أن الإجماع السكوتي ليس حجة.[280]

والإجماع هو عمل المجتهدين وبالتالي ليس قرآناً ولا سنة ولذا لا يفيد حكماً شرعياً قطعيا لكنه رغم ذلك تحوَّل إلى أهم مصادر التشريع الإسلامي وتم التوسع فيه وفي حجيته، وينقل الدكتور صلاح الدين عبد الحليم سلطان عن الشيخ الدكتور محمد بلتاجي حسن (رحمه الله رحمة واسعة) عميد كلية دار العلوم رأياً سديداً يفصل فيه من ناحية بين ما استند إلى نصوص القرآن والسنة، ومن ناحية أخرى بين ما أنشأه الإجماع، مؤكداً أن الباحث يستطيع أن يعيد معظم قضايا الإجماع إلى المعلوم من الدين بالضرورة، لأنها قضايا لم ينشئها الإجماع بل أصبح دليلاً عليها بعد القرآن والسنة، وبعد قضايا المعلوم من الدين بالضرورة تتضاءل مساحة

(279) الغلو في حجية الإجماع الأصولي: صوره وأسبابه - مصدر سبق ذكره - ص 15.
(280) الغلو في حجية الإجماع الأصولي: صوره وأسبابه» - مصدر سبق ذكره - ص 15.

الإجماع إلى حد كبير.[281]

ومن الحقائق المهمة التي يكشف عنها المؤلف أن الروح المحافظة التي كان يحسب لها ألف حساب قبل نشر كتابه لم تكن موجودة في صدر الإسلام، فالإمام مالك كان يدعي وجود إجماع في قضايا كثيرة ويستخدم عبارة "الأمر المجمع عليه عندنا"، وكان الشافعي ينكر ذلك ويرفضه وقال ذات مرة "ما علمت أحداً تكلم بها، وما كلمت أحداً منكم قط فرأيته يعرف معناها".[282]

ومجال الإجماع عند الشافعي هو "المعلوم من الدين بالضرورة" وهو لا يعترف بالإجماع السكوتي لأنه "لا يُنسب لساكت قول" فمن سكت عن إبداء رأيه في فتوى شاعت في عصره لا يجوز أن يعتبر سكوته هذا دليلاً على قبولها واعتبار أنها بهذا تكون محل إجماع من سكتوا عنها. وأهم ما يقرره الدكتور صلاح سلطان في هذا السياق أن الإجماع هو في عصر الصحابة فقط وهو يضع قاعدة مهمة جداً لو استقرت في علم أصول الفقه لأغلقت الباب أمام المغالاة في الإجماع وهي قوله "لا فريضة بعد وفاة النبي". وكان الإمام أحمد بن حنبل يقول: "ما يدعي فيه الرجل الإجماع فهو كذاب"، وكان من شدة ورعه يقول عن الأمر الذي يتفق عليه معظم المجتهدين "لا أعلم شيئاً يدفعه"، وهو بالتالي لا يرى إمكان تحقق الإجماع ولا يعتبره حجة.[283]

وتناول صلاح سلطان بالتحليل والنقد ما اعتبره علماء أصول الفقه دليلاً على حجية الإجماع، ومن ذلك قوله تعالى: "ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم

(281) الغلو في حجية الإجماع الأصولي: «صوره وأسبابه» - مصدر سبق ذكره - ص 15 - 16.
(282) الغلو في حجية الإجماع الأصولي:« صوره وأسبابه» - مصدر سبق ذكره - ص 23.
(283) الغلو في حجية الإجماع الأصولي:« صوره وأسبابه» - مصدر سبق ذكره - ص 23 - 24.

وساعت مصيراً"[284]، وكل من قرأ لهم من المفسرين ذهب إلى أن معنى مشاقة الرسول "الردة عن الإسلام"، وأكثرهم لم يورد شيئاً عن صلتها بحجية الإجماع، بل إن هناك من المفسرين من عارض صراحة القول بأنها دليل على حجية الإجماع، فهي عامة في وعيد الكفار ولا صلة لها بفروع المسائل الفقهية، ومن هؤلاء الإمام الشوكاني الذي يرى أن الآية لا تنطبق بحال على من اجتهد فخالف المجتهدين في عصره. ولا يوجد استدلال بهذه الآية على حجية الإجماع في عصر الصحابة أو التابعين أو تابعي التابعين، وبذلك لم يعد التفسير الذي تبناه علماء الأصول لهذه الآية تفسيراً قطعياً، ورغم هذا فإنهم يؤسسون على هذا "الظني" أن الإجماع دليل "قطعي".[285]

ويورد المؤلف رواية كان يجب أن يتوقف عندها بالتقييم والتقويم لاستحالة قبولها عقلاً ولأنها تنطوي على مخالفة شرعية صارخة، ذلك أن الفخر الرازي يروي في تفسيره أن رجلاً جاء للشافعي وسأله عن حجية اتفاق الأمة وطلب دليلا من كتاب الله وأمهل الشافعي ثلاثة أيام وإلا اعتزل الناس. ثم جاءه الرجل بعد ثلاثة أيام فقال له إن الدليل من كتاب الله هو قوله تعالى "ومن يشاقق الرسول"، لكن المهم في الرواية أن الشافعي قرأ القرآن في هذه الأيام الثلاثة 300 مرة حتى خلص إلى هذه الآية!![286]

والقصة تستعصي على التصديق من ناحية لأن قراءة القرآن كاملاً هذا العدد الكبير مستحيلة في ثلاثة أيام، والأهم أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن قراءة القرآن كاملاً في أقل من ثلاثة أيام فكيف نقلت الرواية كل هذه القرون دون الوقوف أمامها بالتمحيص العقلي؟ وكيف تم الاعتماد عليها في أمر مهم مثل أمر حجية الإجماع وهو أمر جعله البعض فيصلاً

(284) سورة النساء: 115.

(285) الغلو في حجية الإجماع الأصولي: « صوره وأسبابه» - مصدر سبق ذكره - ص 27 - 28.

(286) الغلو في حجية الإجماع الأصولي: « صوره وأسبابه» - مصدر سبق ذكره - ص 28 - 29.

بين الكفر والإيمان؟ وإذا كان في الرواية مبالغة فلماذا يستبعد كذبها؟

أما مناقشة الدكتور صلاح سلطان لأدلة حجية الإجماع من السنة فأهمها قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة"، والحديث من ناحية السند منقطع (أي فيه راو لم يثبت أنه سمع من الراوي الذي سبقه في سلسلة رواة الحديث) والصحابي الذي تنتهي إليه رواية الحديث لا يعرف من هو. وفي المعنى نفسه حديث روي بروايات متعددة منها:

"لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة، ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار" وفيه راو ضعيف.

ومنها "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم".

ويعلق العلامة ابن حجر العسقلاني على هذه الأحاديث بقوله: "هذه الأحاديث رويت بطرق كثيرة لا يخلو واحد منها من مقال". فكيف نؤسس مصدراً من أهم مصادر التشريع على آيات لا صلة لمعناها بمفهوم الإجماع وأحاديث يؤكد العلامة ابن حجر أنها جميعاً لا تخلو من "مقال" أي مطعن؟[287]

ومن هذه الأحاديث أيضاً: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيىء" وفي رواية الحاكم زيادة نصها: "وقد رأى الصحابة أن يستخلفوا أبا بكر"، وإذا كان المؤلف لم يتوقف عند هذه الزيادة فإنها تشير إلى أن الحديث ربما كان هدفه سياسياً، ومن ناحية قواعد علم الحديث فإنه بعد التدقيق ليس حديثاً على الإطلاق بل أثر ينسب إلى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وليس حديثاً على الإطلاق.

(287) الغلو في حجية الإجماع الأصولي:« صوره وأسبابه» - مصدر سبق ذكره - ص 64.

وبقية الأحاديث التي يستدل بها على الإجماع صحيحة من ناحية السند لكنها ليست قطعية الدلالة من ناحية المعنى على حجية الإجماع. أما أقصى درجات الصدمة فتحدث عندما يقول المؤلف: "أما حديث (لا تجتمع أمتي على خطأ) الذي يكثر الاستدلال به في كتب الأصول فلم أجده موجوداً في كتب السنة"!![288]

ومن المعلوم من الثوابت الشرعية أن القرآن مقدم على السنة، وأن السنة مقدمة على الاجتهاد، سواء كان هذا الاجتهاد مستنداً إلى قياس أو غيره وسواء أدى هذا إلى حدوث إجماع على القضية أم لا. وهذا الترتيب ليس واضحاً بدليل واحد، بل يثبت بما لا يحصى كثرة من الأدلة حتى إننا لنطمئن إلى تسمية ذلك "ثوابت شرعية" أو من القواعد الشرعية، ولذلك فإننا نرى الإمام الشافعي يحرص على التفرقة بين الحكم الثابت بالكتاب والسنة والحكم الثابت بالإجماع والقياس حيث يجعل الأخيرين أضعف في الاستدلال والحكم بهما بمنزلة الضرورة.[289]

وإذا كان هذا هو الشأن في ترتيب الأدلة فقد جاء من يعتد بدليل الإجماع أكثر مما ينبغي، بل أصبحت هناك أشكال من الغلو في الإجماع ربما لا يتصور مسلم وجودها في تاريخ الفقه الإسلامي، فأبو حامد الغزالي يجعل الإجماع أصلاً يحكم به على الكتاب والسنة، ثم يعقب المؤلف قائلا: "ولا أدري كيف يحكم الإجماع على الكتاب والسنة والأدهى من ذلك أن نجد نصوصاً صريحة لبعض الأصوليين يقدم الإجماع على النص.. .. ..أو تقديم الإجماع على القرآن والسنة عند التعارض، وأن الإجماع لا يُنسَخ والنصوص تُنسَخ، وأنه لا يجوز إهمال ذكر مستند الإجماع ولو كان نصاً لأن الإجماع أقوى من النص. وهناك من قال إن الإجماع يخصص عموم

(288) الغلو في حجية الإجماع الأصولي: صوره وأسبابه» - مصدر سبق ذكره - ص 64 - 67.
(289) الغلو في حجية الإجماع الأصولي: صوره وأسبابه - مصدر سبق ذكره - ص 195.

النص وأن الإجماع ينسخ النص، مع أنه (أي الإجماع) لا يوجد إلا بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم فينتهي زمن النسخ. وهناك من ذهب إلى تأويل النص ليوافق الإجماع وهناك من ساوى بين النص والإجماع".[290]

ويكشف الدكتور صلاح سلطان عن تناقض آخر في معنى الأحاديث التي تخبر بأن الأمة لا تجتمع على ضلالة وهو ما يعني أن الأمة "معصومة" لأن علماء أصول الفقه الذين يدعون ذلك هم أنفسهم الذين يقررون في باب الاجتهاد أن الرسول قد يخطئ ويصحح له الوحي مع العلم بأن الإيمان بعصمة الرسول من أركان العقيدة، فكيف تصبح الأمة "معصومة" وفيها من ليس أهلاً للاجتهاد أصلاً ؟[291]

وينتهي صلاح سلطان إلى أن ما أراد الله أن يجتمع عليه المسلمون جاء به سبحانه وتعالى قطعي الدلالة والثبوت ولا يحتمل غير وجه واحد، وهو كافٍ جداً لجمع شمل المسلمين وتحقيق وحدتهم، أما غير ذلك فلعل في اختلاف العلماء رحمة وتخفيفاً على الناس. وبخاصة أن هذا الدين عالمي يطبق في ظروف متباينة وأزمنة متعاقبة، والفقه السديد لدى المسلمين يجعلهم يتوادون مع هذا الاختلاف في الفروع وأن المسائل الظنية أو التي لا نص فيها لا يستحيل وقوع اتفاق عليها لكنه صعب بدرجة ما. والواقع يؤكد أن منازع الناس مختلفة وكذلك طرق تفكيرهم وظروفهم الاجتماعية والثقافية، حتى لا يكاد يوجد اثنان يتفقان في كل شيء، والمعلوم من الدين بالضرورة ليس مجالاً للاجتهاد وبالتالي ليس مجالاً للإجماع.[292]

ولكي يقدر القارئ الأهمية الاستثنائية التي يتصف بها الكتاب فيكفي أن نشير إلى عدة حقائق :

---

(290) الغلو في حجية الإجماع الأصولي: صوره وأسبابه – مصدر سبق ذكره – ص 196.
(291) الغلو في حجية الإجماع الأصولي: صوره وأسبابه – مصدر سبق ذكره – ص 72.
(292) الغلو في حجية الإجماع الأصولي: صوره وأسبابه – مصدر سبق ذكره – ص 84.

أولها: أن الآيات والأحاديث التي تتأسس عليها مشروعية الإجماع والمنحى الذي يتخذه تفسيرها عند المغالين في مكانة الإجماع في الفقه هي نفسها - الآيات والأحاديث وتفسيرها - التي يسوقها السلفيون منطلقاً لمشروعية السلفية.[293]

ثانيها: أن الإجماع والغلو في مكانته كمصدر للتشريع، وكذلك المنهج السلفي، كلاهما تعبير عن "روح جماعية" أكثر من تعبيرهما عن موقف أصولي.

ثالثها: أن القسم الأكبر من الخيارات الفقهية السلفية التي تباعد بين التيار السلفي والتيار الوسطي مصدر مشروعيتها الرئيس "الإجماع"، إما باعتبار أن هذه الخيارات الفقهية تتأسس على الإجماع - دون نص من القرآن والسنة - أو تتأسس على تفسير بعينه لآيات قرآنية وأحاديث نبوية مع رفض قاطع لأن تكون لها دلالة مخالفة.

رابعا: أن الفتاوى المتصلة بالسياسة تمثل النقطة الأضعف في منظومة الفقه السلفي حيث السياسة مرتبطة بالمتغيرات أكثر من ارتباطها بالثوابت فيما الفقه السلفي يغلب عليه الاستناد إلى الأثر وتهميش الواقع. ومن ناحية أخرى فإن غير قليل من الفتاوى السلفية تقدم بوصفها "أحكاما شرعية" بل أحياناً بوصفها ثوابت عقدية ما يجعل التراجع عنها أمراً شديد الصعوبة، ولنأخذ مثال الديموقراطية والانتخابات.

فبعد أن تمت تربية أجيال من جماهير التيار السلفي على حرمتهما القاطعة تظهر اجتهادات جديدة مغايرة، وقد سئل الشيخ أحمد فريد

---

(293) يمكن الرجوع إلى: الأحاديث الواردة في لزوم الجماعة: دراسة فقهية حديثية - الأستاذ الدكتور حافظ بن محمد حكمي - الأستاذ المشارك في قسم علوم الحديث - كلية الحديث الشريف بالمدينة المنورة - تقديم: فضيلة الشيخ الدكتور صالح بن فوزان الفوزان - عضو هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة للإفتاء - دار الصميعي للنشر - السعودية - 1428 هـ - 2008م.

القيادي السلفي بالإسكندرية عن تناقض موقف السلفية بين اعتزال العمل السياسي قبل الثورة، والدعوة لمظاهرات تنادي بعدم المساس بالمادة الثانية من الدستور، قال فريد: الفتوى تختلف باختلاف الزمان والمكان، وسيلة التعبير الواضحة الآن هي المظاهرات، والدستور يجيز المظاهرات، وهي ليست خروجاً عن الحاكم طالما كان ظالماً ومبدلاً لشرع الله. وقال فريد: إن السلفيين كانوا يقاطعون الانتخابات استناداً إلى أنها جزء من "النظام الديمقراطي" و"الإخوة درسوا المسألة فوجدوا أن لها شقاً عقائدياً، وآخر "مصالح ومفاسد"، وكنا نقاطع لأنه لم نكن نسعى لمصلحة كجماعة الإخوان". والديمقراطية تعني أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، "وهذا مخالف للشرع، فالمفترض أن يحكم الشعب بشرع الله، وبعض تصريحات الإخوان يقولون إن الصندوق الانتخابي إذا اختار نصرانيا يقبلون به، لكن الدعوة السلفية لا تقبل ذلك، فلا يجوز أن يحكم المسلمين نصارى".[294]

فهل ما تغير "فتوى" أم "حكم شرعي"؟

وهل تأخر السلفيون في دراسة الديموقراطية للتفرقة في مفهومها بين ما هو عقيدي وما تحكمه المصلحة إلى ما بعد الثورة؟

وما وصف ما كتبوه قبل الثورة عن الانتخابات والديموقراطية؟

***

(294) قيادي سلفي: الديمقراطية (حرام) - حوار: محمد فؤاد وعصام عامر - جريدة الشروق المصرية - 5 مارس 2011.

كلمة أخيرة:

يبقى أن نشير إلى أن التنبؤ بآفاق مستقبل السلفية في مصر قد يبدو غامضاً إلى حد بعيد، فهناك تطور سريع خلال المائة يوم الأولى التي أعقبت الثورة باتجاه قبول "الديمقراطية المشروطة" والاتجاه فعليا نحو تأسيس أحزاب، وهناك أيضا مؤشرات في الاتجاه المعاكس تؤكدها مواقف تعيد إنتاج الخطاب القديم شكلاً وموضوعاً بعصبية تنذر بتمترس البعض خلف اجتهادات ستتحول إلى "ثوابت"، بل إلى شارات تميزهم عن غيرهم من السلفيين، ممن لا يجدون غضاضة في الاجتهاد لمواجهة متغيرات الواقع.

من ناحية أخرى فإن "شباب الحركة السلفية" ليس مجرد مصطلح إعلامي بل ظاهرة لا يستهان بها أتوقع في الآجل المنظور أن تؤدي إما إلى تبلور "سلفية جديدة" مغايرة إلى حد كبير لما عليه المشهد السلفي الراهن، أو إلى تعمق التباينات بين الأجيال والجماعات بحيث تتحول السلفية بالمعنى الحرفي إلى "سلفيات".

وقد عكست كتابات عديدة حالة من القلق من تسلل مقولات "قطبية" (نسبة إلى الشهيد سيد قطب) وهي مقولات كانت موضع رفض قاطع من السلفيين وبخاصة رؤية قطب لمفهوم "الحاكمية". وفي ضوء حقيقة أن التيار السلفي اختار نوعاً من العزلة الطوعية لسنوات، وهي عزلة قوبلت بعزل مقصود من أطراف أخرى، ولم يعد مما تقتضيه الموضوعية التعميم ولا استشراف المستقبل من لحظة خروج التيار السلفي من "العزلة" و"العزل"

بل تقتضي الموضوعية شيئاً من التريث قبل السقوط في تعميمات بشأن مستقبل السلفية قد تقدم للبعض إجابات "يتمناها"!

والمستقبل ليس مخيفاً ولا وردياً، لكنه مساحة كبيرة من "الإمكان" يمكن أن تجهضها فخاخ الإعلام الذي يبدي قسم كبير منه تحاملاً ملموساً على كل ما هو سلفي - وبدرجة أقل ما هو إسلامي - ويمكن أن تجهضها بالقدر نفسه أخطاء يرتكبها غير قليل من السلفيين. وأخطاء بعض السلفيين - في الممارسة والخطاب معاً - تؤدي إلى "سقف توقعات" متشائم إزاء المستقبل، والبعد النفسي في رؤية الظواهر ليس مؤشرا هامشياً، وجرعة غير قابلة للاحتمال من التشاؤم قد تساهم - ولو جزئيا - في دفع مسار التحول باتجاه التقوقع والرفض والعزلة والصدام.

لكن التفاؤل أيضاً لا يمكنه منفرداً أن يصنع مستقبلاً أفضل !!!.

والله أعلم

ملاحـق

ملحق ١

الإسلاميون - "سلفنة" الإنترنت.. السلفية وتجليات التمدد بالفضاء الرقمي

إسلام أون

مصطفى شفيق علام

26-09-2009

الإنترنت بديل إعلامى للسلفيين في ظل الحظر الأمني والمنع السياسي الذي يعانيه أصحاب الفكر السلفي - والإسلاميون عموماً في جل بلدان العالم العربي - تنبع أهمية شبكة الإنترنت كمتنفس لا بد منه، وذلك لكسر الحواجز الأمنية التي تحيط بالوسائل التقليدية للخطاب السلفي، وتجاوز الصعاب الاجتماعية والسياسية الأخرى التي قد تعوق تفعيل تلك الوسائل والأدوات بشكل أو بآخر.

وقد وفرت شبكة الإنترنت فرصة للتيار السلفي لتدشين مواقع شتى ما بين إخبارية وعلمية ودعوية، كما فتحت للسلفيين مجالات غير محدودة لبث النشرات وتدشين المجلات الإلكترونية وإقامة المنتديات العلمية والفكرية بدون أي عوائق تذكر، وبعيدًا عن المصادرة الحكومية لأنشطتهم المباشرة التقليدية سالفة البيان.

كما أضحت المواقع الإلكترونية نوافذ مهمة للتيار السلفي يتابع أنصاره من خلالها الدروس والخطب والأخبار والفعاليات السياسية من وجهة نظر رموز وشيوخ ذلك التيار، إضافة إلى كونه وسيلة لا تبارى للتواصل الاجتماعي بين السلفيين أنفسهم بعد أن صار بعض هذه المواقع يبث وقائع الأفراح والمناسبات الاجتماعية لأبناء التيار السلفي ورموزه وقادته.

وقد باتت الاتجاهات السلفية -على اختلافها- تتفق على ضرورة الإنترنت بصبغته الإسلامية، بل تجعل منه فريضة دعوية، وضرورة يحتمها الواقع، بل وعدَّته بابًا من أبواب الجهاد بالكلمة، ودربًا من دروب الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة.

منهج واحد وتجليات أربعة

ثمة اتفاق منهاجي بين التيارات السلفية، يرتبط بشكل رئيس بكيفية تعاطيها مع "النص"، والمنتجات "التراثية" على المستوى الفكري والمنهجي، والتي يجمعها برغم اختلافاتها البينية تقديس "النص" و"التراث"، وإن كان ذلك يتم عبر تجليات أربعة، من خلال مدارس التيار المتعددة التي بات لكل منها موقع أو عدد من المواقع الإلكترونية التي تعبر عن خطابه وتتحدث بلسانه.

التجلي "العلمي"

فهناك أولاً المواقع السلفية "العلمية"، والتي تمثل التجلي "التقليدي" للتيار السلفي، حيث يتركز جل خطاب هذه المواقع على بيان الأحكام الشرعية في مسائل العبادات والمعاملات، إلى جانب الخطاب الوعظي التقليدي الذي يركز على محورية إصلاح العقيدة والعبادة لبناء الإنسان المسلم، باعتبارهما الأساس الفعلي لتحقيق الإصلاح الشامل للأمة الإسلامية.

ويمكن القول إن خطاب السلفية "العلمية" على الإنترنت، والتي تمثلها بعض المواقع مثل "شبكة سحاب السلفية"، وبعض المواقع التي تحيي تراث أئمة وشيوخ التيار السلفي مثل الشيخ "محمد بن صالح العثيمين" والشيخ "عبد العزيز بن باز"، والشيخ "الألباني"، لم يختلف هذا الخطاب كثيرًا عنه في المساجد وأشرطة الكاسيت والمجلات والمطبوعات الورقية وغيرها من الوسائل التقليدية الأخرى، فلم تحدث تقنية الإنترنت لدى أصحاب هذا التجلي السلفي تحولات ذات بال في جوهر ذلك الخطاب ومضامينه اللهم إلا من خلال الانتقال فقط من وسيلة تقليدية إلى أخرى حديثة.

فقد ظلت المنطلقات الفكرية لهذا الخطاب تعتمد أساسًا على النص "المقدس" وتجلياته "التراثية"، وذلك لتحقيق غاياته وأهدافه التي تتمثل في نشر العلم الصحيح ومحاربة البدع والأفكار الهدامة من خلال بيان الموقف الشرعي إزاءها، إضافة إلى بيان حقيقة الدعوة السلفية وتميزها عن غيرها، حيث ينظر إليها أصحاب هذا الخطاب باعتبارها صاحبة الحق في التعبير عن الإسلام "الصحيح" واجب الاتباع.

ويلاحظ بشكل عام عزوف هذه المواقع التي تعبر عن التجلي السلفي "العلمي" عن الخوض في أمور السياسة، اللهم إلا في القضايا التي تحمل أبعادًا شرعية مثل الإساءة للإسلام، ومحاربة الحجاب، والتمدد الشيعي في المجتمعات السنية، مثل موقع "الموسوعة السنية في الشيعة الإثنى عشرية" المعروف باسم "البينة"، حيث تنظر هذه المواقع لمثل تلك القضايا من منظور شرعي وليس سياسيًا.

التجلي "الجهادي"

وهناك ثانيًا المواقع السلفية "الجهادية"، التي تعبر عن التيارات السلفية الأكثر راديكالية، وهي أقل حضورًا من سابقتها، نظرًا لطبيعتها الصدامية التي تستند إلى خطابين متشددين متوازيين أحدهما موجه للآخر الخارجي "الكافر"، والثاني موجه للآخر الداخلي "المخالف"، وغالبا ما تشتبك هذه المواقع في معارك سياسية حول عدد من القضايا التي لا تخلو من أبعاد شرعية، مثل قضايا الحاكمية، وحرية التعبير، ووضعية المرأة في المجتمع، والدولة المدنية، والانتخابات، والمجالس التشريعية، والاقتصاد الحر، إضافة إلى بيان ما عليه مخالفوهم من فساد التصورات والمعتقدات والرد عليهم.

ويتمحور خطاب مواقع السلفية "الجهادية"، مثل المواقع المتحدثة بلسان "القاعدة" وتنويعاتها المختلفة وموقع "مفكرة الإسلام" في بداياته قبل أن تتحول وجهته نحو مزيد من الاعتدال مؤخرًا، حول ما يمكن تسميته بـ"جدلية الثنائيات الحدية المتقابلة"، التي تقسم العالم إلى فسطاطين أو معسكرين أحدهما للحق وأهله، والآخر للباطل

وحزبه، من قبيل ثنائيات الإيمان والكفر، والسنة والبدعة، الولاء والبراء، والسلف والخلف وغيرها.

ودائمًا ما تقع بؤر التوتر في العالم الإسلامي في القلب من فعاليات تلك المواقع ذات النهج السلفي "الجهادي" مثل فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان وكشمير، باعتبارها مواطن للجهاد في سبيل الله ودائرة للتدافع بين "الحق" و"الباطل" و"الإيمان" والكفر" استنادًا للحديات الثنائية المتقابلة السالف بيانها، لذلك تهتم هذه المواقع بأخبار "المقاومة" ومنجزاتها - حتى ولو كانت محدودة - مع ربط الأحداث الجارية بالتاريخ الجهادي للأمة وانتصاراتها على "الكفار" على مر العصور.

التجلي " الحركي"

وتأتي مواقع السلفية "الحركية" مثل "لواء الشريعة"، "الإسلام اليوم"، "شبكة القلم الفكرية"، كتجلٍ ثالث للخطاب السلفي على الإنترنت، يعبر عما يمكن وصفه بـ "الطريق الثالث" بين حديثي السلفية "العلمية" و"الجهادية"، وتتميز المواقع المعبرة عن هذا الخطاب بالجمع بين الأطر الشرعية التأصيلية، والجوانب السياسية المعاشة، حتى لا يكاد حدث سياسي يمر دون أن يكون لهذه المواقع رأي يعبر عن وجهة نظرها إزاء ذلك الحدث من الناحيتين الشرعية والسياسية.

ويجتهد خطاب هذه المواقع في إبراز "السلفية" كمنهج معتدل ومنفتح على العصر من خلال إتاحة المجال لكتابات مستنيرة حول عدد من القضايا والعلوم الاجتماعية الحديثة التي لا تكاد تمس خطوط الشرع أو السياسة، من نحو علم الإدارة والتنمية البشرية ودراسات الجدوى والمشروعات الحضارية والنهضوية.

بيد أن ثمة توجهات متعددة يلاحظ تضمينها داخل هذا النوع من الخطاب السلفي "الحركي"، قد تصل في بعض الأحيان إلى حد التباين أو التناقض، حيث تقترب بعض هذه المواقع - مثل "لواء الشريعة" - من خطاب السلفية "العلمية" التقليدي، بينما تنزع أخرى - مثل موقع "الحملة العالمية لمقاومة العدوان" المعروف باسم "قاوم" - نحو التماس مع الخطاب السلفي "الجهادي"، فيما تستقل ثالثة -

مثل "الإسلام اليوم" - بخطاب تحرص من خلاله أن تكون أكثر وسطيةً وتوازنًا من الخطابين السابقين.

التجلي "الاجتماعي"

موقع "صوت السلف" ويبرز تجلٍ رابع للخطابات السلفية على الإنترنت، ويعد أحدثها ظهورًا، يقترب من السلفية "الحركية" ويسعى للتمايز عنها، يطلق عليه أصحابه مسمى السلفية "الاجتماعية"، في محاولة للتمايز عن سابقتها بالبعد عن ذلك المسمى "الحركية" الذي قد يحمل أبعادًا ذات دلالات ربما تكون غير مرغوبة من قبل الحكومات من ناحية وغير مطمئنة للمجتمعات من ناحية أخرى.

وربما يهدف أصحاب هذا التجلي إلى إبراز الجانب "المجتمعي" في خطابهم، والتي تحاول تلك المواقع، مثل "صوت السلف"، "أنا السلفي"، "الإسلام ويب"، اكتساب شرعيتها منه باعتبار خطابها يتوجه من المجتمعات وإليها، فهو ليس منبت الصلة عن الواقع باستغراقه في الماضوية أو المثالية؛ لذا نجد أن جل ما تركز عليه تلك المواقع المعبرة عن ذلك الخطاب هو الوسطية، ومحاولة إيجاد خطوط تماس مع المجتمعات والأنظمة تجنبها الدخول في أي صراعات جانبية قد تحول دون تحقيق أهدافها البنائية الإصلاحية.

لذلك نجد أن الطرح الشرعي لمواقع السلفية "الاجتماعية" يتجنب الآراء والفتاوى ذات الصبغة "المتشددة"، ويركز على الفتاوى التي تبرز "الوسطية" و"الاعتدال"، كما أن طرحها السياسي أيضًا يتميز إلى حد كبير بالاعتدال والتوازن، حيث يتجنب توجيه النقد اللاذع والمباشر للأنظمة الحاكمة ورؤوسها في الدول العربية والإسلامية، هذا إلى جانب اهتمام خطابها بالمشروعات التنموية كسبيل لنهضة الأمة وركيزة أساسية لتقدمها وازدهارها.

حصاد التجربة.. رؤية تقييمية

وإذا كان ما سبق قد قدم لنا صورة عامة عن الخطاب "السلفي" الإلكتروني عبر تجلياته الأربعة سالفة البيان، فإن تقييم تجربة المواقع الإلكترونية السلفية يظل

من الصعوبة بمكان، وربما يحتاج الأمر إلى تضافر جهود المعنيين للقيام بمثل هذا العمل المهم، نظرًا لتعلقه بالتيار السلفي الذي يعد الشريحة الأوسع انتشارًا في المجتمعات الإسلامية المحافظة بطبيعتها، والتي تجد بغيتها في خطاب هذا التيار على تجلياته المختلفة.

الإيجابيات

وقد حملت التجربة بعضًا من الجوانب التي يمكن اعتبارها إيجابية، حيث أدى استخدام السلفيين لآليات الإنترنت إلى إحداث تطور نسبي في حجم متلقي الخطاب السلفي وارتفع به إلى مستويات غير مسبوقة، كما أدى توسع التيار السلفي في استخدام التقنيات الحديثة إلى سقوط ادعاءات البعض بأن المناهج السلفية جامدة وغير قابلة للتطور، حيث أثبت السلفيون أنهم قادرون على مواكبة العصر مع احتفاظهم بثوابتهم ومرتكزاتهم.

كما أسهمت تلك التجربة في تسويق التيار السلفي ورموزه، وذلك عبر نجاح هذه المواقع في التعريف بالدعاة والعلماء وتقديمهم لجمهور جديد يختلف عن جمهور المساجد التقليدي، إضافة إلى تسويق منهج التيار "التراثي" من خلال ما يسمى بالمكتبات الإلكترونية التي تضم مجموعات لا حصر لها من كتب التراث العلمية والشرعية، بصورة أتاحت لقرائها توثيق المعلومات وحفظها وسهولة الاطلاع والوصول إلى نتاج الدعاة وبحوث العلماء وفتاواهم والاستفادة منها.

غير أنه يمكن القول إن تلك الإيجابيات ظلت من المحدودية بمكان بحيث يمكن وصفها بأنها تحمل شعاراً "للسلفيين فقط"، فلم يشهد المنهج السلفي ذاته أي تطور في المحتوى أو مفردات الخطاب، وظل التطور الذي أحدثته تجربة المواقع الإلكترونية شكليًا يقتصر على تحديث الأدوات دون المضامين.

السلبيات.. انعكاس لمعضلات الأمة

ومع محدودية ما سبق من إيجابيات، كمًا وكيفًا، فإن الجوانب السلبية للتجربة تظل تحتل الجانب الأكبر والكفة الراجحة عند التقييم بميزان منصف عادل، بل إنه

ملاحق

ليس من المبالغة القول إن حصاد السلبيات يمثل في مجمله المعضلات التقليدية التي تعانيها الأمة في كافة قطاعات العمل العام والمشروعات النهضوية، فقد تحولت بعض المواقع السلفية إلى أدوات إعلامية للجرح والتعديل وتصفية الخلافات الشخصية والمنهاجية دون أدنى اعتبار لأدب الخلاف، وباتت بعض التجليات السلفية تتراشق الاتهامات فيما بينها وتتنابز بالألقاب مع غيرها عبر تلك المواقع.

ويلاحظ كذلك غلبة الجوانب الشخصية على إدارة بعض تلك المواقع، فأصبح الخطاب مصبوغًا بتوجهات القائمين عليها، وبات ما تورده من آراء معبرًا بالأساس عن الشيخ الممول أو المؤسس أو المدير، وغاب أو اختفى البعد المؤسسي التنظيمي الذي يجب أن يكون مرتكزًا لتلك المواقع في إدارة أمورها، ومن ثم فقد غابت المهنية أو الحرفية عن منظومة الإدارة وحل محلها منظومة الولاءات والتوجهات، الأمر الذي أدى إلى غياب الإبداع والابتكار، فاقتصرت تلك المواقع على التقليد والقوالب النمطية الجامدة ذات التأثيرات المحدودة.

وتبقى أبرز المعضلات التي تعانيها تجربة المواقع السلفية متمثلة في قيام بعض من تلك المواقع على مبادرات فردية لا مؤسسية، ومن ثم فقد عانى الكثير منها من غياب التخطيط الاستراتيجي وتشوش الرؤية وعدم وضوح الأهداف الأمر الذي أدى بدوره إلى استغراقها في الجزئيات والمحلية في الوقت الذي ينبغي أن يكون فيه تركيزها على الكليات العامة والنظرة الشاملة وفقًا لعالمية الرسالة التي تعبر عنها.

سكرتير تحرير التقرير

الاستراتيجي لمجلة "البيان"

ملحق ٢

السلفية.. أسرع الحركات الدينية انتشاراً

تقرير: ميشيل هوبينك
- إذاعة هولندا العالمية
ترجمة: كريمة إدريسي

تنتشر السلفية بسرعة فائقة حول العالم بفضل الإنترنت. وتستقطب السلفية بخطابها القاطع، كثيرا من الشباب المسلم الباحث عن الطمأنينة الفكرية، سواء في العالم الإسلامي أو في الغرب. قد شهدت مدينة نايميخن في نهاية الأسبوع الماضي، ندوة حول السلفية، التيار الإسلامي الأصولي ورجال بلحى طويلة وسراويل قصيرة. والسلفية، المبنية على المنهج الوهابي المتزمت الذي انطلق من المملكة العربية السعودية، هي أيضا التيار الذي ينتمي إليه أسامة بن لادن، ومجموعة "هوفستاد" المتطرفة في هولندا. إلا أن السلفيين الجهاديين العنيفين، لا يشكلون إلا أقلية داخل حركة كبيرة جدا، تتمتع بشعبية متنامية في أوساط الشباب.

تنشط السلفية في مناطق كثيرة ومختلفة من العالم، لدرجة يتساءل معها الباحثون ما إذا كان الأمر في هذه الحالة يتعلق بحركة واحدة. يرى برنارد هيكل من جامعة برنستون أنها مجرد حركة واحدة ويقول "للسلفية رؤية لاهوتية واضحة. يرغب السلفيون في العودة إلى الطريقة التي كانت تعيش عليها الأجيال الأولى من المسلمين، وهم يؤمنون بتأويل حرفي وقاطع للقرآن. إن رؤيتهم للإسلام قوية ومتجذرة في التقاليد الماضية، التي تؤثر كثيرا وفي كل مكان في العالم، على الشباب المسلم".

ويقول الباحث النرويجي توماس هيغهامر "في زمن يعرف تغيرات كبيرة، ويفتقر إلى بدائل لاهوتية، تشكل السلفية بيقينياتها البسيطة سندا قويا للشباب الباحث" عن نفسه وعن الحقيقة. وحسب رول ماير من جامعة رادبود في نايميخن، فإن السلفية

واحدة من أسرع الحركات الدينية نموا في العالم، إذ يقول إن "السلفيين يتواصلون خصوصا عبر الإنترنت. وبتوفر هذه الوسيلة، انتشرت السلفية عبر العالم في وقت وجيز".

منذ تفجيرات نيويورك في العام 2001، تُؤخذ السلفية بجدية تامة تخضع الآن لجهر أجهزة المخابرات في مختلف أنحاء العالم، وبالرغم من ذلك، فإن الدراسة الأكاديمية للظاهرة، تعرف بطئا شديدا، وهو ما يدهش رول ماير، سيما وأن المادة متوفرة على الإنترنت. في نهاية الأسبوع الماضي، نظم ماير بالتعاون مع معهد ليدن لدراسة الإسلام في العالم المعاصر، ندوة دعا إليها أهم الباحثين الدوليين في السلفية لتبادل الآراء حول هذه الظاهرة المتنامية.

يؤكد مختلف الباحثين على أن السلفية حركة دينية ديناميكية وحية، ستنمو لا محالة أكثر في العقود المقبلة. إلا أنه للسلفية أيضا ضعفها، فاعتمادها الكلي وتركيزها البالغ على الأفكار القطعية، يعني أنها في النهاية لن تعرف تسامحا مع تأويلات مغايرة لتأويلاتها للنص الديني وبالتالي تعتبرها منحرفة عن صحيح الإسلام.

وتتميز السلفية، حسب برنارد هيكل، بمبدأ التكفير، والذي يعني تكفير ومقاطعة كل مسلم لا يقاسم السلفيين تصوراتهم، وهم بذلك يضعون أنفسهم في مواجهة غالبية المجتمع الإسلامي. يعتبر السلفيون أن المسلمين الشيعة زنادقة خطرون، يتظاهرون بالإسلام، كما أنهم لا يخفون عداءهم للمسلمين المتصوفة. ويستندون على حديث يُنْسب للرسول محمد يقول إنه يوم الحشر ستكون هناك 73 مجموعة من المسلمين، مجموعة واحدة منهم فقط هي "الفئة الناجية".

نتيجة لهذا الوضع المميز، فإن السلفيين منقسمون جدا فيما بينهم. وتتعلق اختلافاتهم في الرأي- التي نلاحظها جليا على الإنترنت- بالتنفيذ الدقيق للتكفير وبتحديد من يتعاونون معهم، وبشرعية استعمال العنف كوسيلة للوصول إلى غايتهم.

وحتى داخل القاعدة نفسها، هناك تحفظات لدى البعض حول السلفية. ويروي الباحث النرويجي برينجر ليا كيف أن مفكر القاعدة أبا مصعب السوري، في سنين

التسعينيات في أفغانستان، انفعل بشدة، بسبب ظهور السلفية وحركة الجهاد الدولية. فبسبب جمودهم الدوغمائي، يشتبك السلفيون مع الجميع ولم يكونوا في وضع يؤهلهم للتعاون مع الجميع. ورفض السلفيون التعاون مع طالبان في أفغانستان الذين لم يكونوا حسب اعتقادهم على المذهب الصحيح. وحسب أبي مصعب السوري فإن السلفيين يشكلون تهديدا لوحدة حركة الجهاد، سيما في هذا الوقت الذي يحاصر فيه المسلمون من طرف الأمريكيين واليهود، على حدّ قوله.

جريدة الأضواء الهولندية

http://www.aladwaa.nl/modules.php?name=News&file=article&sid=2803

ملحق ٢

السلفية الوسطى، العدل عديل الصلاة
أم سلفيات الصبر على الطغاة ما أقاموا الصلاة؟

قابس مصطلح السلفية:

الإمام عبد الله بن مسعود

20-8-2007

أ-المعنى اللغوي والاصطلاحي للسلفية:

السلفية لها ثلاثة معان: في اللغة:

- المعنى الأول: المعنى اللغوي الأعم: السلفية: وصف وثقافي واجتماعي محايد، يشير إلى أن التصورات والتصرفات تعيد إنتاج الماضي، سواء أكان هذا الماضي حسناً أم رديئاً. فهي الاقتداء بالسلف من الآباء والأجداد، آباء الأرواح وآباء الأجساد.

-المعنى الاصطلاحي العام: تقديس تراث اتباع الماضين، التعلق بعادات وأعراف الآباء والجدود، واعتبارهم حجة على كل جديد، فهي الاتباع دون نظر وعلم، بل عجز

عن التجديد ولزوم للتقليد، كما الذي ذمها الذكر الحكيم. لأن انتضاء أفكار ونظريات ووسائل منه، لحل مشكلات الحاضر والمستقبل. فهي رغبة في التعلق بالأموات، ودوران حول ضريح الرفات الثقافي أو الاجتماعي، التي لا تستجيب لمتغيرات الحياة. ولما كان إنتاج الماضي؛ لا يستطيع الإجابة عن الأسئلة الحديثة، صارت السلفية مذهبا اتباعيا، ولذلك ترد ذماً للتصورات والتصرفات الماضوية العاجزة عن حل مشكلات الناس الحاضرة.

فالسلفية - هنا -: (بمعنى الماضوية/ ضد المستقبلية): وكثير من المثقفين يستخدمونها ذماً لاتجاه ثقافي أو اجتماعي أو سياسي، فإذا ذموا هذا الاتجاه أو ذاك قالوا: هو سلفي. ويلاحظون فيها نزعة التقليد، أو الاتباع من دون دليل.

-المعنى الثالث: المعنى الاصطلاحي الخاص وصف عقيدي: فالسلفية: هي اتجاه يعلن أصحابه أنهم لا يرجعون إلى صيغة الإسلام التاريخي، في أي عصر أموي أو عباسي أو مملوكي أو عثماني، بل يعلنون شوقهم المتجدد للتمسك بالإسلام النصي، ويتطلعون لإضاءة دربهم بضوء سراج القرآن والسنة، من خلال مشكاة تطبيقهما النبوية والراشدية، ويحاولون بناء فكرهم وعملهم، وفق هذا النموذج العالي.

السلفي بهذا المعنى الأصولي الذي يعلن أنه ينبذ المستحدثات والبدع ويرجع إلى التطبيقات النبوية والراشدية، كما جاءت في القرآن وأحاديث الرسول، فالسلفية - هنا -هي "الأصولية"، أي العودة إلى الأصول.

فالسلفية إذن تبلورت - نظريا - بمعنى العودة إلى النص، واستنباطه من خلال مسرح تطبيقه الأول. فالسلفية - نظريا - هي التي تعلن الاتباع بدليل، فهي إذن حركة تجديد وتأصيل معاً، إنها تعني استلهام الجذور الصحيحة: قولا في الكتاب والسنة، وعملا في سير الرسول والراشدين رضي الله عنهم، وليست عودة مطلقة إلى ما ورث الناس عن آبائهم وأجدادهم، وهذا هو الفرق بين الاصطلاح العام والاصطلاح الخاص.

ومفهوم السلفية يماثل الأصولية، وبينهما فرق لفظي.والذي يعنينا في هذا الكتاب،

هو السلفية بهذا المعنى الثالث، وهي السلفية حصر المرجعية بمصباح القرآن والسنة، في زجاجة مشكاة التطبيق النبوي والراشدي، وسنن الله في الإنسان والطبيعة.

ب - نشأة مصطلح السلفية، والجو الذي ترعرع فيه:

أول من أطلق فكرة الاقتداء بالسلف؛ هو الصحابي الجليل عبد الله ابن مسعود وكان خازن بيت المال، لعثمان رضي الله عنهما، فأمره عثمان بصرف مبلغ من بيت المال، لأحد الولاة، ولكن ابن مسعود رأى أن صرف هذا المال للوالي، لا يستند إلى مشروعية، فراجع عثمان فلم يقتنع برأيه، فاستقال من وظيفته، وقال "من كان منكم مستنا، فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد، كانوا أبر هذه الأمة قلوبا، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفا". أي أنها الاتجاه الذي كان عليه الصحابة السابقون، فهم الذين أشار إليهم ابن مسعود، المتوفى سنة 32 هـ والتابعون لهم بإحسان.

وهذا يدل على أن وصف السلفية ليس محصورا بأمور غيبية ولا روحية ؛ لأن مناسبة قول ابن مسعود: كانت في مجال العدل وحفظ مال الأمة، وفي مشروعية تصرف الحاكم في بيت مال الأمة. وهذا يؤكد أن السلفية لا تهون من أركان إقامة عدل الدولة وإسلامها المعتبرة. ويستنبط من ذلك أنه لا يصح إطلاق السلفية على أي اتجاه أو تيار أو كتاب أو كاتب أو حاكم، يهون من شروط عدل الدولة وإسلامها والمجتمع العشرة، وأن أي تصرف يفرق بين شق العقيدة الروحي والمدني: ليس سلفيا.

وبذلك تظهر فائدة تثبيت مسطرة القرآن الكريم والسنة، من خلال مشكاة التطبيق النبوي والراشدي وسنن الله في الإنسان والطبيعة، واعتبارها مقياسا وحيدا للعلم والعمل.

وصارت الكلمة بعد ابن مسعود عبارة جاهزة، عندما أطلت الروح الصحراوية البدوية والكسروية، بقرونها السياسية والفكرية، فظهرت الفرق السياسية والفكرية كالأموية والخوارج والشيعة والجبرية التي ساندت حكم الجبر والجور.

وتحولت العبارة إلى خاتم، يشير إلى اتجاه محدد، إبان الامتزاج بالثقافات

الأجنبية، عندما ظهرت الفرق الفكرية كالقدرية والجهمية ، وكانت القدرية رد فعل على الفكر الجبري، فنادت بحرية الإرادة، وظهر فيها معبد الجهني الذي دعا إلى محاسبة الحاكم في المال العام، وقتله الحجاج، سنة 83هـ، كما قتل الخليفة هشام تلميذه غيلانا الدمشقي سنة120هـ.

وفي محضن القدرية نشأ المعتزلة، حينما ظهرت محاولة الإجابة عن السؤال الحرية: هل الإنسان مسير أم مخير، ولاسيما في الفكر الاعتزالي، ليقول رموز السلفية: عليكم باتباع طريق من سلف من الرعيل الراشدي، فإنه هو الصراط المستقيم، أي أنها نادت بالعودة إلى ما كان عليه الصحابة، أي الأصول الثوابت في الكتاب والسنة، من خلل حقل تطبيقهما فوق المسرح الراشدي.

وحينما وصل المعتزلة إلى بلاط الخليفة المأمون، وكان منهم عديد من القضاة والمستشارين؛ فحملوه على الانتصار لمذهبهم، رد فعل على ما نال رموزهم، منذ عهد هشام بن عبد الملك وخالد القسري، واستمرأ الخليفة المأمون هذا الاتجاه، تنكيلا بالتيار الذي آزر أخاه الأمين وعمه إبراهيم بن المهدي .

وأسرف المأمون في امتحان الناس في سؤال هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق، فجاءت السلفية أيضاً وسطاً لتقول: عليكم بمن سلف من خيار الأمة، وسلف الأمة لم يتساءلوا هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق، بل قالوا: القرآن منزَّل وكفى، وعلى ذلك جاء ما يمكن أن نسميه "السلف العباسي الصالح" وجاء وصف الإنسان الذي يعلن أنه يقدم القرآن الصريح والحديث الصحيح الصريح ، على الرأي بأنه "سلفي" و"أثري" أي أنه إذا ثبت لديه الأثر أي النص، لم يخرج عن معناه الصريح، الذي تعرفه العرب من أساليبها، فإذا جاء في القرآن الكريم "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً"، فسروا الرسول بأنه النبي، فلم يحملوا النص على غير ظاهره، مادام ظاهره مقبولا في السياق اللغوي، و لم يفسروه بالعقل، كما فعل المعتزلة. ولكنهم لم ينكروا المجاز – كما يتصور بعض الناس – عندما قرأوا قول الله تعالى: "وسع كرسيه السماوات والأرض"؛ فسروا الكرسي بالعلم والسلطان، لأن ظاهره غير مقبول في السياق اللغوي، ولا بد من أن

يكون الكرسي مجازا.

وأكثر النصوص التي ثار حولها النقاش، كانت في شق الشريعة الروحي الغيبي، كأسماء الله وصفاته، وصارت الفرق التي تأثرت بالفلسفة الأجنبية التجريدية تحاول أن تتصور البارئ ، من خلال إطار الفلسفة التجريدية، فتؤول الآيات، حتى تعطل مدلولاتها، ولذلك جاءت السلفية أيضاً تعلن الالتزام بفقه الكتاب والسنة، وفق فهم الصحابة في هذا الجانب فيما أعلنته وإن لم تلتزم بذلك في كافة فكرها ومواقفها، ولنقول عن آيات الصفات: "أمرُّوها كما جاءت" دون تعطيل ولا تأويل.

وجاءت كلمة الإمام مالك رحمه الله ، بلورة للمنهج السلفي – في المجال الغيبي – لمن سأله عن معنى قوله تعالى "الرحمن على العرش استوى" فقال "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب"، أي ليشغلكم التفكير في مخلوقات الله، عن التقعر في صفاته وذاته، لأنها لا يترتب عليها عمل.

من كتاب "السلفية الوسطى"
مقاربة لتصفية المقياس السلفي
من غبار الصياغات العباسية والمملوكية والعثمانية
الدكتور عبد الله الحامد
الأستاذ السابق في جامعة الإمام بالرياض
المسودة الأولى 1423 هـ 2002م
(نسخة حائل) المسودة العاشرة 1/ 8/ 1428 (2007/08/14)

مصادر الكتاب

كتب:

* الإسلام والدولة الحديثة: رؤية جديدة - الدكتور عبد الوهاب أحمد الأفندي - دار الحكمة - لندن - دون تاريخ.

* المملكة المستحيلة: فرنسا وتكوين العالم العربي الحديث - هنري لورانس - ترجمة بشير السباعي - دار الانتشار العربي - بيروت - سينا للنشر - مصر بالتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة والتعاون - قسم الترجمة - القاهرة - الطبعة الأولى - 1997.

* تباشير النهضة في العالم الإسلامي أو «الشرق الأوسط في التاريخ الحديث» - الدكتور ضياء الدين الريس أستاذ التاريخ الإسلامي بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة - دار الأنصار - مصر - 1401 - الطبعة الثالثة.

* تربية المرأة والحجاب - محمد طلعت حرب - دراسة وتحقيق: ممدوح الشيخ - مكتبة ومطبعة الغد - مصر - 2009.

* نحن بين الموروث والوافد - طارق البشري - منشور في: إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي - دار التنوير - لبنان - 1984.

* طارق البشري: القاضي المفكر - الكلمات والبحوث التي ألقيت في الندوة العلمية الأهلية للاحتفاء بالمستشار طارق البشري بمناسبة انتهاء ولايته القضائية بمجلس الدولة المصري - المحرر الدكتور إبراهيم البيومي غانم - دار الشروق - مصر - الطبعة الأولى - 1420 هـ/ 1999 م.

* المعجم العلمي للمعتقدات الدينية - تأليف: مجموعة من العلماء والمتخصصين من الاتحاد السوفيتي والبلدان الاشتراكية - تعريب وتحرير: سعد الفيشاوي (الأستاذ غير المتفرغ بجامعة هلسنكي) - مراجعة الدكتور عبد الرحمن الشيخ - الهيئة المصرية العامة للكتاب - 2007.

* موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين - تأليف: مصطفى صبري - شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقا - دار إحياء التراث العربي - لبنان - الطبعة الثانية - 1401 هـ / 1981م.

* محمد رشيد رضا طود وإصلاح دعوة وداعية (1282 - 1354 هـ): جهاده في خدمة العقيدة وأثره في الاتجاهات الفكرية المعاصرة - خالد ابن فوزي بن عبد الحميد آل حمزة (المدرس بدار الحديث الخيرية بمكة المكرمة) - رسالة ماجستير مقدمة للمعهد العالي لإعداد الأئمة والدعاة التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة عام 1408 - دار علماء السلف للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الثانية 1415 هـ.

* إسكات الكلب العاوي يوسف بن عبد الله القرضاوي - تأليف - أبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي - دار الآثار - 1426 هـ من - 2005 م.

* لعبة الشيطان: دور الولايات المتحدة في نشأة التطرف الإسلامي - روبرت دريفوس - تقديم ومراجعة: مصطفى عبد الرازق - ترجمة: أشرف رفيق - مركز دراسات الإسلام والغرب - مصر - الطبعة الأولى سبتمبر 2010.

* السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي - الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي - دار الفكر سورية - الطبعة الأولى - 1988.

* قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي: بحوث في العقيدة الإسلامية - الدكتور مصطفى حلمي - دار الدعوة بالإسكندرية - مصر - الطبعة الثالثة 1996.

* السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة - هاني نسيرة - مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية - سلسلة كراسات استراتيجية - مصر - العدد 220 - 2011.

* تفسير ابن كثير - إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي - دار طيبة - 2002.

* الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرَّج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور حسن آل سليمان - مكتبة التوحيد - مصر - دون تاريخ.

* الوسطية في القرآن الكريم - الدكتور علي محمد الصلابي - دار المعرفة - بيروت - لبنان.

* القاموس القويم للقرآن الكريم - إبراهيم أحمد عبد الفتاح - مجمع البحوث الإسلامية - مصر - 1996.

* الفكر العنصري الغربي: من المنطلق الديني إلى مفاهيم العرق والأقليات -

الدكتور مهنا حداد - دار الانتشار العربي - بيروت. (نشر بدعم من البنك الأهلي الأردني) - الطبعة الأولى - 2008.
* ثقافة قبول الآخر - ممدوح الشيخ - مكتبة جزيرة الورد - مصر - الطبعة الأولى - 2007.
* الإسلاميون في عام (1431 - 2010): تقرير سنوي يرصد تفاعلات الإسلاميين في الوطن العربي - تحرير: مصطفى الحباب - مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث - بيروت - الطبعة الأولى - 2011.
* الغلو في حجية الإجماع الأصولي: صوره وأسبابه - الأستاذ الدكتور صلاح الدين عبد الحليم سلطان أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، رئيس المركز الأمريكي للبحوث الإسلامية، رئيس الجامعة الإسلامية الأمريكية (سابقا) - سلطان للنشر أمريكا - الطبعة الأولى 2004.
* نظرات سلفية في أصول محمد حسان القطبية - محمد بن عبد العليم السلفي - دون ناشر - دون تاريخ.
* الأحاديث الواردة في لزوم الجماعة: دراسة فقهية حديثية - الأستاذ الدكتور حافظ بن محمد حكمي - الأستاذ المشارك في قسم علوم الحديث - كلية الحديث الشريف بالمدينة المنورة - تقديم: فضيلة الشيخ الدكتور صالح بن فوزان الفوزان - عضو هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة للإفتاء - دار الصميعي للنشر - السعودية - 1428 هـ - 2008م.
* الإسلاميون والعلمانيون من الحوار إلى الحرب - ممدوح الشيخ - دار البيارق - عمان/ بيروت - الطبعة الأولى - 1999.
*مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية - دوني كوش - ترجمة : الدكتور قاسم المقداد - منشورات اتحاد الكتاب العرب - سوريا - 2002 .
* الهوية والعنف - أماراتيا صن - ترجمة : سهير توفيق - سلسلة عالم المعرفة - المجلس الوطني للآداب والثقافة والفنون - الكويت - يونيو 2008 .
* موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيري جديد - تأليف وإشراف : الدكتور عبد الوهاب المسيري - دار الشروق - مصر - 1999 .
* المعجم الوجيز - مجمع اللغة العربية - مصر - 1997 .

* المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية - مصر - 1999 .
مواد صحفية ورقية وإليكترونية:
* المسلمون وجدل الآخر - شاكر عبد القادر عبد المقصود عمر - مقال - مجلة الوعي الإسلامي - وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت - عدد رقم 523 - فبراير 2009.
* الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (3 - 3) - مقال - عصام حسنين - موقع أنا السلفي - www.anasalafy.com.
* مواقع للفكر السلفي: الحرب على السلفية حرب على الإسلام - الموقع الإليكتروني لجريدة الشروق "بوابة الشروق" 2011 /6 /25 - www.shorouknews.com.
* السلفية منهج فكرى لا حقبة تاريخية - مقال - أحمد السيد - موقع صوت السلف www.salafvoice.com.
* مفهوم كلمة "السلفية" - مقال - أحمد السيد - موقع أنا السلفي - www.anasalafy.com
* السلفية منهج الأنبياء - مقال - أحمد السيد - موقع أنا السلفي - www.anasalafy.com
* الدعوة السلفية - محمود عبد الحميد العسقلاني - 22 يناير 2007 - موقع صوت السلف - www.salafvoice.com.
* تعريف بالشيخ ربيع بن هادي المدخلي - الموقع الرسمي للشيخ ربيع ابن هادي المدخلي - http://www.rabee.net)
* تعريف بالشيخ محمد أمان الجامي - موقع الشيخ الدكتور محمد أمان بن علي الجامي http://www.eljame.com - وترجمته كتبها تلميذه/ مصطفى بن عبد القادر الفُلاّني 5/3/1419هـ المدينة النبوية).
* التيار السلفي الشعبي - رضا أحمد صمدي - مقال - موقع صيد الفوائد - www.saaid.net .
* السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (1) - صلاح الدين حسن - دراسة - موقع إسلام أون لاين www.islamonline.net- 27 /2 /2011.

* السلفية أبدت هواجس من احتمال تغيير هوية مصر: خريطة التيارات السلفية في مصر (2 – 2) – صلاح الدين حسن – دراسة – موقع إسلام أون لاين www.islamonline.net – 6/ 3 /2011.
* حول الدعوة السلفية ... إجابات على أسئلة «الزمن السلفي» – مقال – أسامة شحادة – مجلة العصر الإليكترونية 2007 / 5 / 18 – www.alasr.ws.
* السلفيون في مصر. معضلة أم حل؟ – مقال – حسن سلامة – مجلة الديموقراطية – مؤسسة الأهرام – مصر – إبريل 2010.
* وقفة أخرى.. السلفية والتقدم – مقال – أحمد السيد – موقع صوت السلف – www.salafvoice.com.
* صفحات بيضاء في المنهج السلفي – مقال – أحمد السيد – موقع أنا السلفي – www.anasalafy.com.
* الماسونية المشرقية من «جمعية حيدر أباد» إلى «الشلة الباريسية»: رسائل محمد عبده لأستاذه تكشف عن وجود جمعية سرية وخطرات الأفغاني تصرح بالانضمام للمحفل الفرنسي – محيي الدين اللاذقاني – مقال – جريدة الشرق الأوسط اللندنية – 21 /3/ 2002.
* إميل أو التربية: فلتصلح الطبيعة ما أفسده المجتمع – مقال إبراهيم العريس – جريدة الحياة اللندنية – 14 / 8/ 2007.
* مثقفون مصريون في مواجهة الواقع المعقد – تقرير: علي عطا – جريدة الحياة اللندنية – 30 / 5/ 2011.
* مفهوم الدولة – مقال – الدكتور عبد الرحمن الحبيب – جريدة الجزيرة السعودية – 12 /9 /2005.
* الخطاب السياسي الإسلامي ومعضلة الدولة الحديثة – رفيق عبد السلام – الموقع الإليكتروني لقناة الجزيرة على الانترنت: http://www.aljazeera.net
* مفهوم الدولة الإسلامية ومخاطر الأيدولوجيا – مقال – السيد ولد أباه – جريدة الاتحاد الإماراتية – 2 مارس 2009.
* الإسلاميون والوعي الوسيط بالدولة الحديثة – مقال – عبد الرحمن الحاج – 15/07/2006 – جريدة الغد الأردنية.

* المدارس السلفية المعاصرة: قراءة في التنوع، والعلاقة بالآخر - دراسة الأستاذ الدكتور عبد الله بن إبراهيم بن علي الطريقي - موقع الألوكة www.alukah.net - 21/5/2011.

* الزمن السلفي - مقال - ماهر فرغلي - مجلة المجلة اللندنية - 26 إبريل 2011.

* القرضاوي: السلفية سفهت الثورات - الموقع الإليكتروني لقناة الجزيرة على الانترنت (الجزيرة نت) 2011/ 3/ 2 - http://www.aljazeera.net.

* جاهلية الثورة - الدكتور أحمد الزهراني - 27 / 5/ 2011 - موقع السكينة الإليكتروني - http://www.assakina.com - نقلا عن موقع صيد الفوائد http://www.saaid.net/.

* حسان: لم أكن مع «الثورة» في بدايتها وأفتخر بكوني «سلفياً» - تقرير: ماجد يحيى - موقع محيط الإخباري www.moheet.com.

* قيادي سلفي: الديمقراطية (حرام) - حوار: محمد فؤاد وعصام عامر - جريدة الشروق المصرية - 5 مارس 2011.

* العمل السري كارثة.. والسلفية مظلومة في عدد من بلدان العالم العربي - حوار مع ممدوح الشيخ - 10/ 12/ 2010 - موقع السكينة الإليكتروني - http://www.assakina.com/mobile/center/meetings/5896.html

ممدوح الشيخ .. سيرة ذاتية

الاسم : ممدوح محمود محمد الشيخ علي

الشهرة : ممدوح الشيخ

تاريخ الميلاد : 14 / 8 / 1967

الجنسية : مصري

**** عضو اتحاد كتّاب مصر.**

**** كاتب مقال رأي بالدوريات الآتية:**

جريدة البيان (الإماراتية)

جريدة المستقبل (اللبنانية)

جريدة عمان (العمانية)

مجلة الصوت الآخر (العراق)

أولاً: ترجمات في معاجم وموسوعات

** ترجمة في الطبعة الأولى من: "**معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين**". (مؤسسة البابطين - الكويت).

** ترجمة في الطبعة الأولى من: "**معجم أدباء مصر**" (الهيئة العامة لقصور الثقافة - مصر).

** ترجمة في الطبعة الأولى من: "**الموسوعة الكبرى للشعراء العرب المعاصرين: 1956 - 2006**" - إعداد وتقديم: فاطمة بوهراكة - المغرب - 2009 - برعاية الشيخة أسماء بنت صقر القاسمي.

** ترجمة في الطبعة الأولى من: "**معجم الأدباء: من العصر الجاهلي حتى سنة 2002**" - كامل سليمان الجبوري - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - 2002 م - 1424 هـ.

دراسات في الظاهرة الدينية

**** ** المسلمون ومؤامرات الإبادة - مكتبة مدبولي الصغير - مصر - 1994.**

**الإسلاميون والعلمانيون من الحوار إلى الحرب

الطبعة الأولى - دار البيارق - الأردن - 1999.

الطبعة الثانية - مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع - الأردن.

** البابا شنودة والقدس: الحقيقي والمعلن خلود للنشر - مصر - 2000.

** الشعراوي والكنيسة: ماذا قال الأنبا للشيخ؟

(طبعة إليكترونية - 2002 - e-kutub.com - لندن).

(طبعة إليكترونية - 2011 - e-kotob.com).

** الجماعات الإسلامية المصرية المتشددة في أتون 11 سبتمبر: مفارقات النشأة ومجازفات التحول - مكتبة مدبولي - مصر - 2005.

** ثقافة قبول الآخر - مكتبة الإيمان - مصر - مكتبة جزيرة الورد - مصر - 2007.

** الإسلام في مرمى نيران العلمانية الفرنسية: ما وراء الحرب الأوروبية على الحجاب والنقاب - مكتبة بيروت - مصر/ سلطنة عمان - 2010.

** طارق البشري: القاضي.. المؤرخ.. المفكر.. وداعية الإصلاح - سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي - مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - لبنان - الطبعة الأولى 2011.

** عبد الوهاب المسيري: من المادية إلى الإنسانية الإسلامية - سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي - رقم 7 - مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - لبنان - الطبعة الأولى 2008.

** مراجعات الإسلاميين (الجزء الأول) - تأليف بالاشتراك - مرز المسبار للدراسات والبحوث - الإمارات - سلسلة كتاب المسبار الشهري - العدد السادس والثلاثون - ديسمبر 2009.

** **خريف الباباوات.. ..من الفاتيكان إلى كرسي الإسكندرية:** هل يكون شنودة الثالث البابا الأخير؟ - مكتبة بيروت القاهرة / مسقط - 2011.

مؤلفات إبداعية

** **نـقـوش على قبور الشهداء (ديوان شعر).**

مركز يافا للدراسات والأبحاث - مصر.

الطبعة الأولى 1996.

الطبعة الثانية 2003.

طبعة إليكترونية على2004 - nasihri.net.

طبعة إليكترونية على 2004 - diwanalarab.com.

** **عاصمة للبيع (مسرحية).**

دائرة الثقافة والإعلام بإمارة الشارقة - دولة الإمارات - 2000.

** **الحلم المسروق (ديوان شعر بالعامية).**

مركز يافا للدراسات والأبحاث - مصر - 2003.

**** الندى والموت (ديوان شعر).**
مركز يافا للدراسات والأبحاث - مصر - 2003.
طبعة إليكترونية على diwanalarab.com - 2004.
طبعة إليكترونية على nashri.net - 2004.
**** القاهرة.. بيروت.. باريس (رواية)**
الدار العربية للعلوم - بيروت - 2006.
**** أهي القدس؟** - ديوان شعر - مكتبة بيروت - سلطنة عمان - 2009.
** المر - رواية - مكتبة بيروت - سلطنة عمان - 2009.

مؤلفات أخرى

**** أشهر الأحلام في التاريخ** مكتبة ابن سينا - مصر - 1993.
** التنبؤات والأحلام من الخرافة إلى العلم دار التضامن - لبنان - 1996.
**** مدخل إلى عالم الظواهر الخارقة - مكتبة بيروت - سلطنة عمان - شركة دلتا - مصر - 2007.**
**** التجسس التكنولوجي: سرقة الأسرار الاقتصادية والتقنية (دراسة في المجتمع ما بعد الصناعي)** - مكتبة بيروت - سلطنة عمان - شركة دلتا - مصر - 2007.
**** ثقافة السلام** - دار ومكتبة الغد - مصر - 2009.

تأليف بالاشتراك

**** إيران - مصر: مقاربات مستقبلية** - (تأليف بالاشتراك) - تحرير: توفيق شومان - مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت - سلسلة الدراسات الإيرانية/ العربية - رقم 1 - الطبعة الأولى - 2009.
**** الرواية وثقافة العصر: مفهومان غامضان ونصوص واضحة** - منشور في: "أدب الإقليم وثقافة العصر: أعمال المؤتمر الأدبي الثاني عشر لإقليم غرب ووسط الدلتا" - الهيئة العامة لقصور الثقافة - 2011.

أعمال حققها

**** ديوان أمير الشعراء أحمد شوقي (الشوقيات)** - تحقيق - مكتبة الإيمان - مصر - مكتبة جزيرة الورد - مصر - 2007.
**** ديوان الشاعر حافظ إبراهيم** - (تحقيق) - مكتبة الإيمان - مصر - مكتبة جزيرة الورد - مصر - 2009.

أعمال أعدها للنشر أو حررها

اكتشف وأعاد نشر رواية: "**اعترافات حافظ نجيب: مغامرات جريئة مدهشة وقعت في نصف قرن**" للمغامر المصري حافظ نجيب، وهي الرواية التي اقتبس عنها المسلسل التلفزيوني المصري الشهير "فارس بلا جواد". وقد قدم لها وألحق بها دراسة عن حياة مؤلفها.

** **اعترافات حافظ نجيب**: مغامرات جريئة مدهشة وقعت في نصف قرن (إعداد للنشر).

الطبعة الأولى - 1996 - دار الحسام - لبنان - مصر.

الطبعة الثانية - دار الانتشار العربي - بيروت - 2003.

** حرر (بالاشتراك) موسوعة "**اليهود واليهودية والصهيونية**" - 8 مجلدات - لمؤلفها المفكر العربي الإسلامي المرموق الدكتور عبد الوهاب المسيري - دار الشروق - مصر - 1998.

** حرر (بالاشتراك) موسوعة "**اليهود واليهودية والصهيونية**" - لمؤلفها المفكر العربي الإسلامي المرموق الدكتور عبد الوهاب المسيري - نسخة ميسرة ومختصرة (مجلدان) - دار الشروق بمصر بالاشتراك مع مركز زايد للتنسيق والمتابعة بدولة الإمارات - 2004.

** **القمة الأمريكية السعودية الأولى: القمة السرية بين الملك عبد العزيز ابن سعود والرئيس روزفلت (البحيرات المرة - 1945)** - (تقديم وتحرير ودراسة) - بقلم: الكولونيل: وليم إيدي (أول وزير أمريكي مفوض بالسعودية) - ترجمة: حسن الجزار - مكتبة بيروت - سلطنة عمان - شركة دلتا - مصر - 2008.

** **دع القلق وابدأ الحياة** - تأليف: ديل كارنيجي - إعداد وتقديم ودراسة - دار الحرم للتراث - مصر - 2009.

** **كيف تكسب الأصدقاء وتؤثر في الناس** - تأليف: ديل كارنيجي - إعداد وتقديم ودراسة - دار الحرم للتراث - مصر - 2009.

** **تربية المرأة والحجاب** (ردا على قاسم أمين) - تأليف: محمد طلعت حرب (باشا) - إعداد وتقديم ودراسة - دار الغد للنشر - مصر - 2009.

كتابات نقدية تناولت أعماله

** "**ممدوح الشيخ وعماد أو صالح شعاعان من شمس شعر تشرق**"، منشور في: "كتابة: رؤى وذات" - صافي ناز كاظم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر - 2003.

** **رسالة ماجستير عن مسرحيته عاصمة للبيع في جامعة جنت البلجيكية للمستشرقة**

البلجيكية ماريكي فان كرايسبليك – 2006. (قيد الترجمة)

جـوائز

حاصل على جوائز عديدة عن إبداعه في الشعر والمسرح داخل مصر وخارجها منها:

**** جائزة مؤسسة "اقرأ الخيرية"** – مصر – المسابقة الثقافية للشباب لعام 1991 – المركز الثالث في مجال الشعر.

**** جائزة مؤسسة "اقرأ الخيرية"** – مصر – المسابقة الثقافية للشباب لعام 1992 – المركز الثاني في مجال المسرح عن نص ما زال مخطوطا.

**** جائزة أفضل قصيدة (المركز الثاني)** من "المجلس الأعلى للثقافة" – مصر – 1999 – عن قصيدة "نقوش على قبر شهيدة".

**** جائزة "الإبداع العربي"** من: "دائرة الثقافة والإعلام بإمارة الشارقة" بدولة الإمارات العربية المتحدة في مجال المسرح (المركز الثاني) عام 2000 – عن مسرحية "عاصمة للبيع".

**** جائزة "أحمد فتحي عامر" في مجال الشعر** (المركز الثاني) من "الهيئة العامة لقصور الثقافة" – مصر – الدورة الأولى – 2003.

**** جائزة "أحمد فتحي عامر" في مجال الرواية** (المركز الثالث) من "الهيئة العامة لقصور الثقافة" – مصر – الدورة الثانية – 2004 – عن رواية "القاهرة – بيروت – باريس".

**** جائزة أفضل قصيدة** (المركز الثاني) من "نادي جازان الأدبي" بالمملكة العربية السعودية في المسابقة الثقافية لعام 1423 هجرية – عن قصيدة "بقصائدي ويقيني".

أفلام تسجيلية

* دولة المنظمة السرية – الفكرة والإعداد والمادة العلمية – إنتاج قناة الجزيرة – قطر – ٢٠٠٩.

الفهرس

بطاقة الفهرسة

الشيخ . ممدوح

السلفيون.. من الظل إلى قلب المشهد / ممدوح الشيخ ·- ط ١٠- القاهرة :
أخبار اليوم . قطاع الثقافة . ٢٠١١ .

ص : سم.

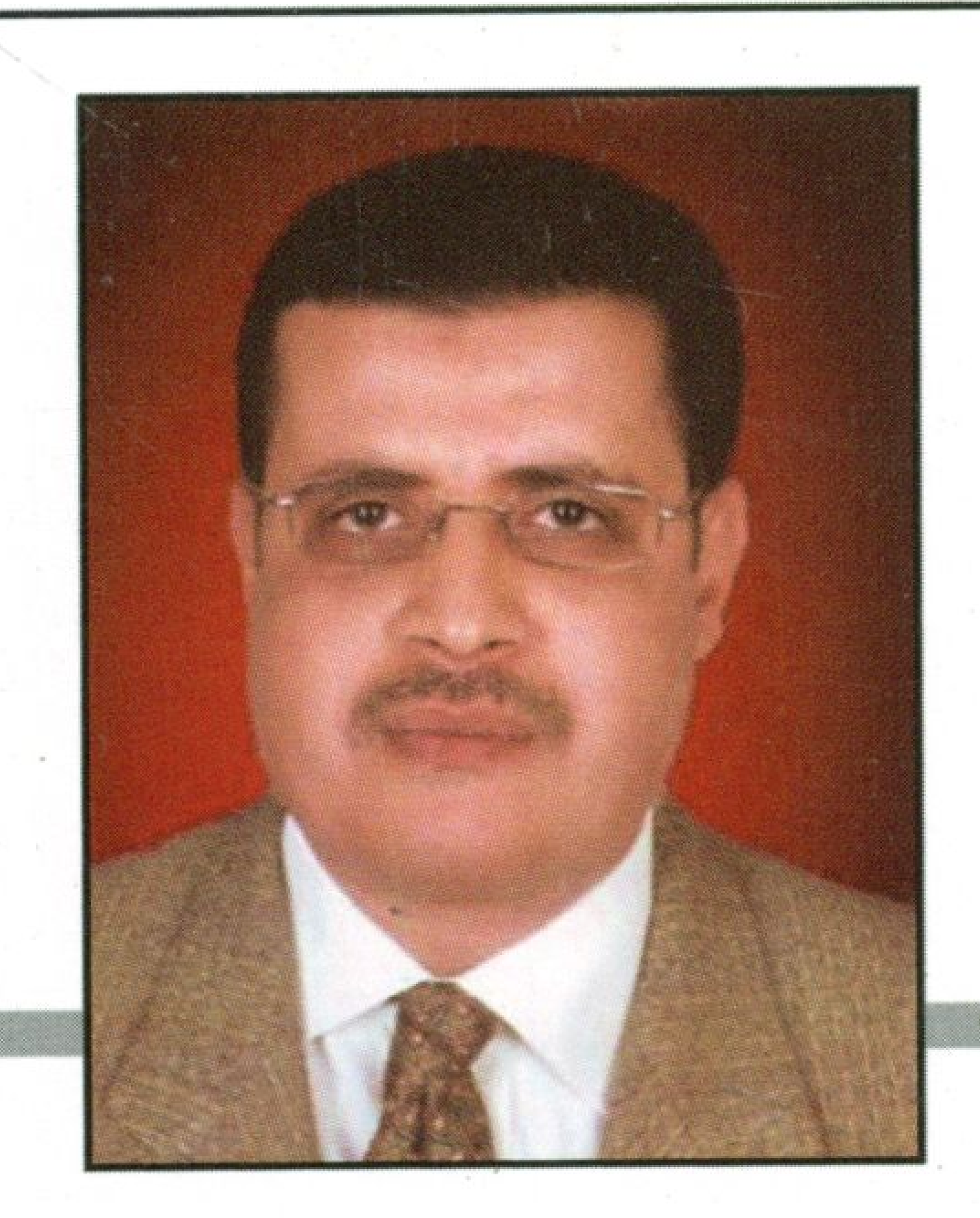
تدمك X ٩٧٧٠٨١٥٣٩

١- الإسلام - دعوات سلفية ـ مصر ـ
مقالات ومحاضرات

٢- مصر ـ الأحزاب السياسية

أ - العنوان ٢١٧.٠٤

رقم الإيداع : ٢٠٤٤٨ /٢٠٠٩ الترقيم الدولى : X- 997-08-1539



هذا الكتاب

بعد تنحي مبارك أصبح مصطلح «السلفية» أحد أكثر الألفاظ حضورا في الخطاب العام (الإعلامي والتحليلي والسياسي) على السواء، وأصبح المشهد السياسي الذي أعقب ثورة الخامس والعشرين من يناير أشبه بـ «حفل تعارف» يعيد كثير من المصريين فيه ترتيب ما يعرفون والتعرف على ما كانوا يجهلون!

وإذا كانت الظاهرة السلفية قد كشفت عن قدرة على التأثير لم تكن منظورة بهذا الحجم من قبل فإن الأمر يتصل بانطلاق الظاهرة من عقالها، بالقدر نفسه الذي يرتبط بقدرة النظام السابق على تضخيم ظواهر وإخفاء أخرى وفقا لحسابات سياسية وأمنية معقدة ومتقلبة.

والكتاب يستهدف الفهم لا الوصم. وهو متوجه بالأساس إلى القارئ لا إلى أنصار الدعوة السلفية ولا إلى خصومها، فإذا خرج هذا القارئ منه وهو أكثر معرفة بالسلفية: المسار، الرؤى، المستقبل، فأن رسالة الكتاب تكون قد وصلت، أيا كان الموقع الذي سيتخذه بعد القراءة قربا من السلفية أو بعدا عنها.



